






BIBLIOTECA
MATEMATICA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
ROMA "LA SAPIENZA"
5
B
14
GUIDO
CASTELNUOVO

OPERE
EDITE E INEDITE

DELL'ABATE

Antonio Rosmini-Serbati

ROVERETANO

VOLUME V.



MILANO
TIPOGRAFIA E LIBRERIA BONIARDI-POGLIANI
Contrada de' Nobili, N.° 3993
M.DCCC.XL.

IDEOLOGIA

E

LOGICA

VOLUME IV.

IL RINNOVAMENTO
DELLA FILOSOFIA
IN ITALIA

PROPOSTO

DAL C. T. MAMIANI DELLA ROVERE

ED ESAMINATO

DA

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

SECONDA EDIZIONE

MILANO

TIPOGRAFIA E LIBRERIA BONIARDI-POGLIANI

Contrada de' Nobili, N.° 3993

M.DCCC.XL.

La prima edizione fu fatta coi nostri tipi l'anno 1837.

L' EDITORE

AL LETTORE

Esaurita la prima edizione di quest' opera, per soddisfare alle dimande del Pubblico, poniamo mano alla seconda col permesso dell' Autore. Avendolo in tal circostanza interpellato se gli piacesse di aggiungervi alcun che in proposito alle Lettere (*) *pubblicate non ha guari dal sig. C. Mamiani, ci rispose non essere ciò necessario; « perchè nulla di nuovo in esse si contiene e perchè tutte le difficoltà, ch' ivi si espongono sono state già da me discusse e dissipate nell' opera stessa ».*

(*) Sei lettere del Mamiani *all' abate Rosmini intorno al libro intitolato:* Il Rinnovamento ecc. *Parigi, Libreria Europea di Baudry,* 1838.

ΤΗΝ ἸΤΑΛΙΚΗΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΝ ΤΗΝ ΤΑ ΑΣΩΜΑΤΑ ΚΑΘ' ΑΥΤΑ ΘΕΩΡΟΥΣΑΝ.

Ἰαμβλ., Λόγ. προτρεπτ., συμ. λς.

IL RINNOVAMENTO

DELLA FILOSOFIA

IN ITALIA.

Nel libro uscito poco fa in Parigi, *del Rinnovamento dell'antica filosofia italiana,* il C. T. Mamiani della Rovere impugna la dottrina filosofica da me sposta principalmente nel *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee;* nè io so veramente affermare se egli il faccia con più di gentilezza, o di modestia. E delle gentili parole di lui io voglio avergli qui reso fin da principio questo pubblico ringraziamento. Rara è poi quella modestia, che il muove a dichiarare, sì come egli non intenda di oppormisi, se non seguitando le ragioni probabili, senza confidarsi tuttavia d'esser giunto al fermo della certezza; di che chiude in questo modo i suoi ragionari: « Non per questo osiamo sostituire le « nostre opinioni a quelle dell'Ab. Rosmini, e credere di « avere rimosse le difficoltà e le tenebre, che involgono la spie« gazione della facoltà conoscitiva. Importa soltanto a noi « di venir esibendo alcuni probabili, da cui sia rimossa qua-

« lunque assoluta impossibilità; e ciò crediamo aver conse-
« guito » (1).

Or niuna cosa c'invita meglio agli accademici ragionamenti, che la gentil modestia degli avversarj. Imperocchè questa virtù in tutti i letterati desiderabilissima, si accompagna solitamente coll'amore del vero, il quale dalle discussioni di uomini retti, amatori e cercatori di lui, viene assai spesso o scoperto se occulto, o di più chiara luce avvigorito se già palese.

Ma a dover io tenere questo cotale invito, due altre ragioni mi conducono. La prima, una sincera e profonda persuasione della bontà della mia causa; giacchè non mi sono mai accostato a quella setta di accademici degenerati in sofisti, i quali non quello solo che credono vero o probabile ragionano, ma, per una misera ostentazione d'ingegno, il pro ed il contra sostengono di tutte cose. La seconda nasce a me dalle stesse parole del mio avversario, che affermando non credersi egli esser pervenuto oltre a' confini della probabilità, concede altrui l'altra parte di viaggio che rimane a farsi, la quale è tanta, quanto la probabilità si allontana dalla certezza.

Nè mi ritrae dalla discussione l'accorgermi, e se n'accorgerà leggermente ciascuno, come il Mamiani, trattando sua causa, abbia non picciolo vantaggio sopra di me, sì come quegli che promette meno di me: conciossiachè egli ha vinto, se giunge a pur dimostrare probabili le sue affermazioni, e rimuover da quelle, com'egli dice, qualunque assoluta impossibilità; laddove troppo più dura prova è la mia, dovendo io dimostrare le sue conclusioni assolutamente impossibili. Conciossiachè meno di questo non mi concede o promettere o tentare la piena difesa del vero, e il grande dovere degli scrittori di seguitare, quale ella siasi, la propria intima persuasione, il valor della quale altrui tocca di giudicare: ma certo l'animo a me dice, che la dottrina del Mamiani non solo è falsa, ma impossibile altresì. Il perchè, ubbidendo al convincimento, senza infingere o dissimulare, io debbo difendere appunto questo,

(1) P. II, c. XI, IV.

nè più nè meno; eziandiochè io m'avvegga, che in proponendo così la mia tesi, molto io prometta; e che dopo tanta promessa, quando anco a me riesca di trarre innanzi delle probabilissime conghietture, le quali a tutt'altri acquisterebbero molta lode, io nulla avrei guadagnato, e tutto perduto, solamente per questo, che non sarei però giunto a dimostrare l'impossibilità intrinseca ed assoluta di ciò che insegna il mio avversario.

Ora acciocchè io possa compiere tanto assunto, debbo l'una di queste due cose mostrare: o che la dottrina del C. Mamiani pugna con qualche verità necessaria, o che pugna seco stessa; o fare in pari tempo l'una e l'altra cosa; imperocchè dove l'una, o tutte e due queste cose sien fatte, rimane dimostrato a pienissimo, che quella dottrina non può esser vera. E perciò io verrò conducendo la seguente trattazione a questo appunto, cioè or a sorprendere il nostro autore in contraddizione seco stesso (e l'ingegno anche acuto non basta a salvarne chi difende una causa non vera), or a trovarlo affermante tali cose, le quali manifestamente ripugnino colle verità più necessarie.

Nè sarà inutile, che io accenni qui al cominciamento la materia e l'ordine della discussione. Hassi dunque a sapere, che tre cose io debbo sottoporre ad esame nel libro del *Rinnovamento;* le quali sono:

1.° Se la questione intorno alla certezza delle cognizioni sia indipendente da quella dell'origine delle idee, come vuole il Mamiani;

2.° Se star possano quelle cose, che il nostro autore ragiona intorno all'origine delle idee;

3.° Se finalmente egli dia un solido fondamento alla certezza delle cognizioni umane.

Tutta la trattazione adunque si divide da sè stessa in tre parti, o libri; il primo de' quali ragiona del nesso fra la questione dell'origine e quella della certezza delle cognizioni; il secondo ed il terzo trattano di queste due questioni rilevantissime.

E dico rilevantissime, imperocchè da queste pendono tutte

l'altre parti del sapere filosofico: e se mai può avervi alcuna speranza, che gli uomini retti e virtuosi pur un tempo convengano tutti in una comune filosofia, e credano finalmente agli stessi principj; cosa di tutte desiderabilissima, e degnissima dell'umana specie; ella non può tanta speranza avverarsi, nè avvicinarsene l'avveramento, se non allora che i filosofici veri sieno espressi in parole scevre di ogni equivoco, e fatti per lunghe discussioni evidenti di quella luce stupenda la quale identifica le speculazioni più sublimi co' più semplici concetti del senso comune, e fa stupire il filosofo di sè stesso, accorgendosi di esser giunto finalmente ad intendere le parole dell'uomo ch'egli spregiava, voglio dire le parole del suo fratello idiota, ove sente oggimai quello che pria non sentiva, sente suonare una continua, chiara, semplice, sublime e veramente pubblica professione e proclamazione di quelle stesse verità, a cui egli pervenne per tante meditazioni, per tante vigilie, per tanto astio co' suoi simili, per la via di un immenso deserto che il dissociò sì lungamente dall' umana convivenza. Ed egli sarebbe allora il tempo, in cui il filosofo intende il popolo, ne ascolta le voci sì come si ascoltano le lezioni di un maestro, e venera in esso l'umana natura: egli sarebbe il tempo in cui e il dotto e la moltitudine non hanno più che un solo linguaggio, e intendendosi si amano, rimossa ogni invidia e ogni dispregio. Io credo a questo tempo; io accarezzo queste speranze: non che io trovi nulla che allegri tanto il mio desiderio nella umana natura abbandonata a sè stessa; ella è miseria, tenebra e peccato; ma io confido nel cristianesimo che la ristaura; e la plebe che io predico maestra de' filosofi, non è che una plebe cristiana; e i filosofi, le cui menti si aprono a intendere quanto l'umanità lor favella in parole comuni, non sono che de' filosofi cristiani.

Ora se pur si dee pervenire a tanta concordia della filosofia coll'umanità, e della filosofia con sè stessa; ei si conviene, come io dicevo, cominciare dall' accordare i filosofi fra di loro in sulle questioni più elementari, da cui l'altre dipendono; e queste sono le due toccate, dell'origine e della certezza del sapere. E invano si tratterebbero altre materie

filosofiche, quaudo quelle prime non fossero bene stabilite; imperocchè non convenendo ne' principj, si butta il fiato a disputare delle conseguenze.

Le quali cose non varranno altresì ad alcuna difesa contro di quelli i quali fosser presti di condannarmi, perchè avendo io già scritto tante pagine sopra le questioni dell'origine e della certezza del sapere, mi continui tuttavia a vergarne dell'altre sopra un argomento medesimo, sì particolare e sì ristretto, a quanto sembra nell'apparenza. Io dirò volentieri a costoro, che o mi convien scriver di questo, o di niente altro. Perocchè avendo io a solo fine di questo scriver che fo, l'ajutare, come io possa, il progresso del vero, e però la concordia delle opinioni nel vero, massime in questa nostra Italia, che io penso più ch'ogn'altra nazione chiamata a fondare solidamente la filosofia, eziandio che gran tempo se ne mostrasse così neghittosa; io non coglierei nessun frutto, e spargerei parole al vento, quando trascorressi ragionando di cosa in cosa, e non più tosto mi fermassi a chiarire e difendere quel primo principio, nel quale tutti coloro che convengono, facilmente s'accordano nel rimanente, e quelli poi che disconvengono, non possono trovare accordo in niuna altra cosa. Di che se io dovessi consigliare i pensatori miei connazionali, io vorrei dir loro che, lasciate l'altre parti, in questa ponessero tutto il loro ingegno, in questa tutto il loro studio occupassero; conciossiachè trovata da essi una ferma e comune sentenza della genesi e della certezza del sapere, avrebber posta una base inconcussa alla filosofica scienza; e quinci si dee aspettare il vero rinnovamento della filosofia in Italia.

Dalle quali tutte cose apparisce come nè la difesa del *N. Saggio*, nè l'esame del libro del C. Mamiani sia il solo scopo de' seguenti nostri ragionamenti: qualche cosa di più rilevante, di più universale, qualche cosa non attenente alla povera mia persona, a niuna persona in particolare, ci sta nell'animo: ella è la verità nelle sue forme più esplicite e più adeguate ciò a cui noi miriamo: questo è quanto dire il vero rinnovamento della filosofia per tutto, in Italia principalmente, giacchè questo idioma che noi usiamo è il suo, e la Provvi-

denza che ce lo diede pose a noi questa dolce necessità, che il nostro parlare sia all'Italia.

Ora però da questa regione sì ampia dobbiamo discendere ad una più angusta, alle particolarità, al libro del C. Mamiani; perocchè da esso vien l'occasione alle nostre parole; le quali tuttavia non muovono da considerazioni ristrette e speciali, se non per indi riascendere con più di sicurezza e di forza alla sfera di que' veri nobili e universali, ne' quali ogni amico dell'uman genere pon sì gran parte de' suoi voti e di sue speranze.

LIBRO PRIMO

DEL NESSO FRA LA QUESTIONE DELL' ORIGINE DELLE IDEE E QUELLA DELLA CERTEZZA DELL'UMANE COGNIZIONI.

« Le radici primissime di qualunque disciplina
« e di qualunque arte si ascondono in certe
« nozioni intellettuali, di cui fa bisogno in-
« dagare la natura e l'ORIGINE ».
C. MAMIANI, P. I, c. XVI, 1.° afor.

CAPITOLO I.

E comincerò osservando, come il C. Mamiani distingua la questione dell'*origine* delle idee, da quella della *certezza* delle nostre cognizioni, e segreghi interamente l'una dall'altra.

Che queste sieno questioni fra loro diverse, niuno, io credo, il vorrà contraddire; ma non penso, che molti si acconceranno con lui, in riputare la questione della certezza al tutto indipendente da quella dell'origine, di maniera che si possa avere una dimostrazione fermissima delle cognizioni senza bisogno di penetrare i principj onde a noi derivarono: conciossiachè fin a qui opinarono il contrario i maggiori filosofi (1).

« A questi risultamenti finali siam pervenuti, egli dice, ren-

---

(1) Ecco come il Mamiani parla di questa opinione comune de' filosofi di tutti i secoli, i quali hanno sempre considerate come questioni sommamente affini quelle dell'origine e della certezza delle cognizioni, e perciò hanno risguardato anche quella prima come capitale in filosofia, e strada alla soluzione della seconda: « Errano pertanto i filosofi, i quali s'avvisano « per un loro giudizio assoluto ed anticipato, non poter rilevare la forma « certa ed essenziale dell'intelletto, quando la generazione prima delle sue « idee e delle sue facoltà rimanga congetturale ». (P. I, c. XVI, 7.° afor.).

« dendo noi la questione della realità (1) dello scibile indi« pendente affatto dall'altra dell'origine delle idee » (2). E « altrove: i fenomeni proprii dell'atto conoscitivo, comechè « rimanessero oscuri ed inesplicabili, non impedirebbero tut« tavia di cercare con buon successo la prova fondamentale « di tutto lo scibile » (3). E però il nostro autore chiama la questione intorno all'origine delle idee « tenebrosa ed arcana » (4), quando all'incontro considera quella intorno alla certezza del sapere umano sì come atta ad essere pienamente risoluta, e a risolverla mira una gran parte del suo libro.

Dice ancora di più sulle difficoltà, che involge la questione circa l'origine delle idee: egli avvisa, che, a malgrado che i filosofi di tutti i tempi abbiano trattata la questione dell'origine, tuttavia niuno l'abbia potuta risolvere, e che perciò « la « scienza del pensiero quale è posseduta oggidì dai filosofi non « giunge a scuoprire la generazione prima dell'atto di cono« scere » (5). Di che egli reca questa ragione, che « quella « serie di operazioni mentali che si va immaginando per dar « nascimento alla conoscenza, sembra di già contenere alcuna « porzione dell'atto conoscitivo » (6).

---

(1) Perchè « della realità dello scibile », e non più tosto « della verità dello scibile »? Quella maniera di dire non è esatta. La mia cognizione, quantunque falsa, è reale. Non si cerca dalla filosofia se lo scibile sia reale in sè stesso, chè di questo niuno dubita, nè meno gli scettici, ma se sia vero relativamente alle cose, cioè atto a farcele conoscere. Questa osservazione è di grave momento, più ch'ella non paja, e necessaria di farsi ad ogni pagina, per poco, del libro del Mamiani.

(2) P. II, c. XX, III.

(3) P. II, c. IV, V.

(4) « Vedesi pure da ciò una conferma nuova del grande vantaggio che « si raccoglie a sceverare la questione della realità dello scibile da quella « tenebrosa e arcana delle sue sorgenti primitive; perchè quando pure di « alcune universali idee resti occulta l'origine, non per tal fatto dee rima« nere occulta di forza la loro realità, e il modo di bene avverarla » (P. II, c. X, VII).

(5) P. II, c. IV, V. Anche più sotto, cioè nel c. XI, IV, afferma il medesimo, cioè, che « fino al dì d'oggi lo sguardo acuto dei filosofi non sa « rintracciare con sicurezza nè gli atti primitivi, nè le forme primitive « delle nostre cognizioni ».

(6) Ivi.

Maravigliomi intanto qui, che il signor Mamiani usi di questa ragione così in generale. Perocchè ella vale assai contro i varj sistemi immaginati da'sensisti, ma che vigore ha ella contro altri sistemi? che vigore ha contro quello da me proposto?

I sensisti soli, non ponendo nello spirito umano nessuna natural luce, di necessità danno nascimento alla conoscenza tutta mediante una serie di mentali operazioni. Ora qual è la obbjezione che io ho fatta loro? Non ho io mostrato che in quelle loro mentali operazioni appunto, ond'essi vogliono dare origine al nostro conoscere, s'acchiude necessariamente l'atto conoscitivo? non ho io mostrato, che la prima operazione compita della mente è un giudizio; che questo suppone sempre un'idea precedente, e perciò che con degli atti mentali, senza più, è impossibile spiegar l'origine delle idee? Ond'io deducevo, che innanzi al primo atto della mente nostra, cioè al primo giudizio, dee stare una idea non acquisita; ella dee stare in noi sì come un fatto primo, un dono di natura, un elemento costitutivo della nostra intelligenza (1).

Il C. Mamiani adunque non poteva affermare così generalmente, come egli fa, che la generazione dell'atto conoscitivo non si conosce per la ragione che porzion di quell'atto sembra già contenuta nella serie di operazioni, ond'esso si vuol derivare; ma dovea, pare a me, limitarsi a dire, che i sensisti, e tutti quelli che non ammettono nello spirito qualche cosa di precedente agli atti transeunti, non hanno modo di spiegare la generazione delle idee: che all'incontro tanto paurosa difficoltà niente incomoda la dottrina di coloro, i quali ammettono nell'anima intellettiva un'intuizione immanente e connaturale dell'essere. Nè dopo di ciò, egli era obbligato ad abbracciare il nostro sistema: potea rifiutarlo per altre ragioni, eziandiochè avesse riconosciuto schiettamente, che nel sistema nostro sulla genesi delle idee non cade quella petizione di principio, che egli rinfaccia troppo largamente a tutti i sistemi in generale.

(1) V. *Nuovo Saggio* ecc. Sez. II.

CAPITOLO III.

Ma trattando delle difficoltà, in cui ci avvolge la questione dell'origine delle idee, egli procede più innanzi. Non gli basta aver detto, che fin ora ella non fu potuta risolvere (affermazione che vale quanto la ragione di cui è corredata, la quale non avendo forza che contro i sensisti, dà motivo di tradurre quell'affermazione in quest'altra: non fu potuta risolvere da' sensisti); dichiara di più, la questione dell'origine esser di natura sua conghietturale, e però non potersi mai condurre al positivo ed al certo del suo scioglimento.

Ed ella è sempre una grave asserzione quella, che fa un uomo a tutti gli altri, quando dice loro: Sappiate, che nelle vostre ricerche voi vi dovete fermar qui, e che l'ingegno di tutti voi non può passar questa linea che io tiro, *usque huc venies* (1). Confesso, che il dir questo in alcune cose è possibile: ma chi lo dice, reputo io dovere aver in mano una ferma e invincibile dimostrazione colla quale provi assurdo a pensar pure il contrario di quello che dice. E cresce il bisogno di questa circospezione allora, che il parere comune dei dotti,

---

(1) Il C. Mamiani dichiara francamente impossibili a risolversi delle altre questioni. Al c. XIV della P. II afferma insolubile la questione « in che « guisa la unità e la multiplicità, la identità e la differenza possono insieme « congiungersi ». E de' lavori de' filosofi sopra questa materia dice risolutamente così: « Tutti i sistemi apparsi fino al dì d'oggi col proposito « temerario di spiegare in alcuna maniera siccome l'assoluta unità si « svolga nella moltiplicità, come l'essere identico si differenzii per mille « modi e accidenti, e viceversa come tutta la multiplicità e tutti i modi si « riducono all'uno assoluto e all'identico assoluto, finiscono nel pretto assurdo, e dichiarano con deliramenti ingegnosi l'audacia intellettuale « dell'uomo ». In questo passo e in altri simili egli pare, che il C. Mamiani non dubiti punto che l'essere identico sia quello che realmente si differenzj in mille modi, e che l'impossibile stia solo nel dimostrare come ciò avvenga. Checchè ne sia dell'opinione del sig. Mamiani intorno a ciò, sembrami incoerente, che in un altro luogo del suo libro (P. II, c. XIX), parlando di questioni somiglianti alla indicata, si limiti a chiamarle « notizie le quali non sembrano cadere fin qui sotto l'impero dell'uomo ». Se sono insolubili, come vi caderanno mai? Sentesi adunque in queste titubanze del C. Mamiani, che ove un autore afferma e non dimostra, la coscienza stessa gli dice dentro di non esser sicuro del fatto suo.

se non anco il comun senso degli uomini, tiene il contrario avviso, come egli pare che sia nel fatto della questione nostra intorno all'origine delle idee. Ora quale è mai l'invitta dimostrazione, onde il nostro autore munisce il suo assunto? Questa sola, che io reco nelle sue stesse parole: « Stante che « la nostra reminiscenza non può rendere testimonio veruno « delle prime cogitazioni, e che fra quelle e gli attuali feno« meni non sembra correre alcuna identità necessaria, segue « che la ricerca intorno le origini dell'intelligenza sia di na« tura congetturale e non positiva » (1).

Questa sentenza non sembra ella troppo assoluta? Con essa non si dubita punto di dare per certissimo, che una sola via possa esserci di venire a notizia dell'origine delle nostre idee, cioè quella di ricordarci i primi istanti di nostra vita, quasi avessimo noi stessi assistito colla svegliata nostra attenzione al processo delle cognizioni acquistate nella nostra infanzia. Da vero, che se ci bisogna ricordarci di tutto ciò che è passato in noi ne' primi momenti del nostro vivere, per venire in chiaro dell'origine delle idee nostre, la cosa è spacciata; il problema intorno al quale hanno lavorato tutti i filosofi, niuno eccettuato, e che nella filosofia moderna è considerato il più importante di tutti (e tale fu considerato sempre ove fiorirono filosofiche scuole), è una chimera: tutti i savj si sono limati il cervello vanamente, e preso un error da fanciulli; non essendo giunti a conoscere quanto il C. Mamiani trova chiarissimo, « che l'uomo cioè, non ricordandosi di quanto ha operato ne' primi istanti della vita, non può sapere come le sue conoscenze si sono in esso originate ».

Il nostro autore trova così chiaro tutto ciò, che non si crede obbligato di darcene alcuna prova. Io però dubito assai, se il comune de' filosofi gli vorrà accordare, ch'egli sì fattamente filosofando seguiti l'ottimo metodo, di cui lungamente ragiona nell'opera sua, un canone del quale sembrami quello di « non affermare cosa alcuna, che non sia debitamente provata ». E ora se v'ha posizione difficile a provarsi, e però

(1) P. I. c. XVI, 6.° afor.

degnissima di prova, egli par quella che pronuncia qui il nostro autore, cioè, che « non vi abbia via di accertarsi dell'origine delle nostre idee, se non ricordandoci de' primi lavori di nostra mente infantile »; imperciocchè a poter ciò affermare senza temerità, converrebbe aver prima tentate tutte l'altre vie, e trovatele inutili; di più, esser bene assicurati, che niuna delle vie possibili a condur noi alla soluzione di quel problema, ci è sfuggita: e perchè fossimo al tutto certi, che niuna delle vie possibili a discuoprirsi dall'ingegno umano non fu dimentica e preterita, niente meno ci vorrebbe d'una di queste due cose: o che il nostro intendimento s'equiparasse a quello di Dio, a cui nulla è nascoso; o che potessimo dimostrare cosa intrinsecamente assurda l'avervi una via diversa da quella delle reminiscenze dell'infanzia, a discuoprire le origine delle cognizioni. E la prima di queste due cose l'autor nostro non vuole esigere sicuramente: converrebbe adunque che egli producesse la dimostrazione dell'assurdità; ma è appunto questo che egli dimentica, lasciando la sua affermazione ignuda d'ogni valore dimostrativo.

Nè credo mai abbastanza ripetuto, quanto già osservai, che le cose più stravaganti, i paradossi più sformati, che talora s'incontrano ne' sistemi de' filosofi, il più delle volte sono l'effetto di una proposizione gratuita non creduta per avventura di gran momento, e ricevuta a principio per vera nella mente del pensatore, senza prender sospetto di lei, nè riputarla bisognevole di accurato esame. Così lasciata passare, ed essa messasi dentro quasi di contrabbando nella filosofia, vi deposita il piccolo e funesto seme dell'errore, che cresce poscia immensamente nelle conseguenze, guastandola, e tutta snaturandola. Di che si mostra assai chiaro, vigilanza oculatissima che dee avere un filosofo, acciocchè non ammetta per buone quelle proposizioni, di cui non ha certa prova, le quali egli non sa di che conseguenze possano andar feconde. E di moltissime e perniciosissime è madre quella del C. Mamiani. Chè di vero, se l'origine delle idee può trovarsi solo per ricordarci noi di quello che è passato ne' primi istanti di nostra vita, i quali certo ricordar non possiamo, dunque tutti i sistemi de' filosofi intorno a questa questione son più che vanissimi: dun-

que tutte le conseguenze, che i filosofi dedussero dalla soluzione di tanta questione, sono di pari atterrate, senza bisogno d'altri ragionamenti: dunque la filosofia intera fin qui conosciuta, è crollata con una sola parola: tanto facilmente il C. Mamiani avrebbe fatto tavola rasa dell'umana sapienza, e ci converrebbe ricominciare ad apprendere l'alfabeto! Io ben credo, ch'egli non prevedesse simiglianti conseguenze.

CAPITOLO IV.

E nella serie di queste conseguenze potrei continuare più innanzi; e dimostrare, che se quella affermazione gratuita del C. Mamiani fosse per avventura erronea, erronea pure esser dovrebbe la filosofia che la suppone e la seguita quasi stella polare. Ma qui io sono fermato da una risposta che sentomi fare, opponendomisi, che troppo torto io fo all'egregio autore « del Rinnovamento della filosofia antica italiana », facendolo quasi dispregiatore degli antichi savj. Pure nel frontispizio dell'opera sua l'egregio uomo dimostra la riverenza ch'egli professa altissima alle opinioni de' maggiori filosofi, segnatamente italiani, de' quali egli vuole, con nobile divisamento, rinfrescare le dottrine nelle memorie de' suoi connazionali, e trae fuori da per tutto loro savie sentenze.

Rispondo, che tutto ciò non poco giova il mio assunto, che vuol mostrare danno che consegnita a una proposizione leggermente intromessa ne' ragionamenti. Quella proposizione nuocerà all'autor suo di tanto, che lo farà oppugnatore di sè medesimo. E veramente, due cose sono parimente vere nel fatto nostro: la prima, che il C. Mamiani si mostra in più luoghi, e in tutta l'intenzione del libro, ossequioso agli antichi filosofi che il precedettero; l'altra, che con quella sua proposizione spoglia di tutte prove, che noi abbiam preso a considerare, egli viene a cancellare tutte le filosofie, prima in quella parte che tratta l'origine delle idee, poscia in quella che a tal questione si attiene, se pure questa è una parte e non anzi la filosofia tutta intera. E l'avvisarsi di potere pur con un motto, con una sentenza, ridurre a nulla i lavori di sommi ingegni, non è cosa che possa per avventura cadere nel pensiero del C. Ma-

miani; e pure è cosa, a cui conducono irrepugnabilmente le sue parole, a cui conduce il suo sistema, che così rimane smentito da lui stesso, dal suo intimo sentimento.

CAPITOLO V.

Vorrei io dimandare se niuno trovò mai, che i filosofi italiani, a' quali il nostro autore si fa seguace, e a cui ora volentieri restringo il mio favellare, ponessero quel muro di divisione che il C. Mamiani vuol posto fra le due questioni dell'origine e della dimostrazione dello scibile: se riputarono la prima solo conghietturale, di piena certezza la seconda; o se anzi non videro l'affinità strettissima e il legame indissolubile che lega insieme quelle due principalissime ricerche: se il vero capo, dal quale differiscono massimamente i loro sistemi, non sia il diverso modo da lor preso a sciorre la questione intorno all'origine del sapere: questione che caratterizza e determina, chi a fondo medita in sul nesso delle dottrine, tutte le filosofie.

Io qui spenderei troppe parole, ove volessi anche sol brevemente delineare i sistemi principali de' filosofi di nostra nazione, e mostrare sì come l'anima che tutti gl'informa, e li fa essere quello che sono, è la sentenza da lor seguita intorno all'origine delle cognizioni; e come il variare di opinione intorno a questo punto, produce il variare dell'intero sistema; il che avvenir dee per lo natural collegamento delle dottrine, quando anco il filosofo non si fosse egli medesimo accorto, che la tempera e il carattere di sua filosofia gli nasca da questo. Nulladimeno io non voglio trapassarmi al tutto sopra di ciò: ma toccherò un motto di quattro di que' filosofi nostri che il Mamiani toglie a' suoi duci, e saranno s. Tommaso, il Patrizio, il Bruno e il Campanella, i quali io li prendo così come vengono, senza scelta: il medesimo che di questi, potrei fare agevolmente degli altri citati dal nostro autore, aventi ciascuno una opinione sull'origine delle cognizioni, la qual dirige o apertamente o copertamente tutto quant'è il loro filosofare.

Chi dirà che s. Tommaso abbia stimato non potersi aver notizia certa della formazione delle idee? chi dirà ch'egli

non insegni 'come quelle nascono in noi, o pure ciò faccia per via di conghiettura anzichè di scienza? Il confessa lo stesso Mamiani dicendo « Nè si stimi avere s. Tommaso parlato « troppo in conciso della formazione dei generali e lasciar « luogo a interpretazioni diverse: imperocchè quasi tutta la « seconda decisione della prima parte della sua Somma (1) è « occupata da quella materia, senza dire ch'egli vi torna so- « pra le mille volte nel corso dell'opera. Laonde tutto quello « che ne sentiva fu scritto e spiegato da lui nettamente e con « diffuso discorso » (2). Il che è un dire assai più che noi non vogliamo. Perciocchè a noi sembra, che di qualche interpretazione abbisogni l'Angelico.

E il Mamiani medesimo non è coerente a quella sua franca affermazione. Volendo dire che s. Tommaso è da me dissenziente, alquanto dubitosamente egli si esprime così: noi ne- « ghiamo che le opinioni di s. Tommaso militino apertamente « in favore del nostro filosofo » (3): parole, dalle quali potrebbe inferirsi, che la dottrina di s. Tommaso, se non apertamente milita a favor mio, pure può a mio favore essere in qualche modo interpretata. Egli stesso il confessa aperto di poi: « al primo aspetto parecchi luoghi di s. Tommaso sem- « brano in verità consuonare più che molto con lui » (4). Non istaranno adunque que' luoghi contro di me se non interpretandoli, e però d'interpretazione essi sono bisognevoli. Dice anche questo lo stesso Mamiani: « fa bisogno notare il « collegamento di quelle idee con le altre affini, e interpre- « tare s. Tommaso con li suoi testi medesimi » (5). E più sotto, a sottrarre l'appoggio de' testi di s. Tommaso alla mia filosofia, dice tuttavia: « debbono adunque i testi che pajono « concordare con tal dottrina essere intesi non sempre alla

---

(1) La I Parte della *Somma* di s. Tommaso non ha prima e seconda decisione; qui dee esserci corso qualche errore.

(2) P. II, c. XI, VI. Il C. Mamiani parla del sistema di s. Tommaso intorno l'origine delle idee in più luoghi, lodandolo a cielo, e fra gli altri, P. II, c. XX, IV, dove egli pare che nè l'Aquinate nè il suo lodatore il C. Mamiani ritenessero punto per impossibile la soluzione della questione sull'origine, anzi per bella e risoluta.

(3) P. II, c. XI, VI. (4) Ivi. (5) Ivi.

« lettera, ma secondo lo spirito loro e a norma delle mas- « sime direttrici di tutto il sistema filosofico al quale appar- « tengono » (1). Resta dunque, che il dottore d'Aquino abbia parlato chiaro della formazione delle idee, sebbene d'interpretazione abbisogni, e di conciliazione seco medesimo; e che non si possa dirlo a me contrario manifestamente, ma solo mediante l'interpretazione che ne fa il C. Mamiani, la quale non vogliamo a questo luogo esaminare se possa passar per buona, potendo essere che ci venga l'acconcio di farlo in qualche altro luogo (2).

Qui vogliam fermo solo questo, che il grande Aquinate non riputò insolubile e di pura congghiettura l'origine delle umane cognizioni.

Il C. Mamiani pretende che s. Tommaso niente ammetta d'innato nella mente umana, e tutto faccia venire da' sensi, o immediatamente, o per induzione. Io sarei tentato di dimandargli, se s. Tommaso insegni essere acquisita, per senso o per induzione, anche quella luce colla quale opera l'intelletto agente: ma nol vo' fare, chè qui non è il suo luogo. Sia pure, che tutto tragga l'Aquinate da' sensi. Come dunque può scrivere tosto dopo il Mamiani, che « lasciò s. Tommaso « le origini loro (de' primi principj) in quella incertezza in « cui giacciono tuttavia » (3)? Se egli derivò da' sensi anco i primi principj, come lasciò nell'incertezza l'origine di questi? Se poi s. Tommaso credette bensì aver trovate e accennate le fonti dell'umana cognizione, ma in ciò credere errò, perchè veramente non ispiegò nulla, e lasciò le cose nella prima incertezza; in tal caso, come può dire il Mamiani ch'egli è al tutto del parere medesimo di s. Tommaso, e che l'angelico Dottore « s'adagia colla dottrina da lui professata » (4)? O io m'inganno, o questo è un brancolare nel bujo, dicendo e disdicendo: e questo fare s'adagia egli col buon metodo filosofico? S. Tommaso credette di aver dato una sufficiente spiegazione dell'origine delle nostre cognizioni; il C. Mamiani non crede questo problema possibile a risolversi, quanto a solu-

(1) P. II, c. XI, vi.
(2) Questo noi facciamo ampiamente nel terzo Libro di quest'opera.
(3) P. II, c. XI, vi. (4) Ivi.

zione certa e non puramente conghietturale; dunque, conchiudo io, il Mamiani e s. Tommaso sono discordi e di opinione contrarj, come il sì ed il no: chi può uscirne? E non cerco però da che parte si sta la ragione, se da quella del conte della Rovere, o di quel d'Aquino: bastami di mantenere che questi due valentuomini non pensano ugualmente, e che il primo non rinnova punto col suo libro, come egli pare ci prometta, l'italica dottrina del secondo (1).

---

(1) Il C. M. vuol provare, i discepoli di s. Tommaso aver tenuto che il loro maestro lasciasse nell'incertezza la questione dell'origine dell'idee. Dura cosa a provarsi! Vediamone la dimostrazione. Tutta si riduce alla citazione di queste parole di Dante « Là onde vegna lo 'ntelletto delle « prime notizie, uomo non sape ». Dante era discepolo di s. Tommaso. Dunque i discepoli di s. Tommaso tennero che il loro maestro non abbia sciolta quella questione. — A tal maniera di dimostrare, più cose io avrei da opporre. Ma lasciandone molte a' lettori, dirò solo, che Dante non fu discepolo ligio a s. Tommaso, ma in più cose si scostò da lui. Egli apprese la dottrina scolastica in tutta l'ampiezza sua, non dandosi alla disciplina d'un solo maestro; parte scelse fra le opinioni udite, e qualche volta pensò da sè stesso. Ma lasciamo ciò. Pompeo Venturi commentatore di Dante opina, che in quel luogo il poeta si scosti al tutto dalle dottrine di Aristotile. « Nella scuola peripatetica », dice commentando que' versi, « si filosofa altrimenti circa l'origine delle prime nostre notizie »; e cita a provarlo il c. IV del L. III di Aristotele *De Anima*. Io ho dichiarata la mia opinione altrove, sul luogo dell'Alighieri (*N. Saggio* ecc., Sez. V, c. XXV, art. II). Ivi ho detto, la dottrina aristotelica essere stata intesa in varj modi, perchè oscura e non precisa; ed uno di questi modi esser quello di Dante. Ma quale è questo? Non si può desumerlo se non da tutto intero il brano, e non dalle poche parole recise che reca innanzi il M. S'oda dunque e si consideri bene, a vedere se l'Alighieri suffraghi all'asserzione del nostro autore:

« Ogni forma sustanzïal, che setta
« È da materia, ed è con lei unita,
« Specifica virtude ha in sè colletta;
« La qual sanza operar non è sentita,
« Nè si dimostra mai che per effetto,
« Come per verde fronda in pianta vita:
« Però, là onde venga lo 'ntelletto
« Delle prime notizie, uomo non sape,
« E de' primi appetibili l'affetto,
« Che sono in voi, sì come studio in ape
« Di far lo mele: e questa prima voglia
« Merto di lode, o di biasmo non cape ». (*Purg.* XVIII.)

Ma non solo l'Aquinate mostrasi sempre persuaso di assegnare alle cognizioni umane una certa origine; ma ben anco parte da questa origine come da fermo principio, e vien de-

---

Qui due cose manifestamente dice il filosofo poeta. La prima, che la virtù propria dell'anima, come di ogni altra forma sustanziale che ha sussistenza propria e setta, cioè separata da materia (sebben trovisi anco unita a materia), è occulta ed incognita fino a tanto che non opera e non si dimostra fuori ne'suoi atti ed effetti. Così, a ragion d'esempio, non si saprebbe mai dire se la pianta avesse in sè quella virtù che chiamasi vita, quando non si vedesse il viver suo al di fuori nelle frondi verdi e rigogliose. Medesimamente l'anima ha in sè colletta, o sia accolta una virtù, che le dà notizia de' primi principj; ma questa virtù innata non apparisce, e non si sa ciò ch'ella sia in noi, se non allora che noi facciamo uso di essa, mediante gli atti di nostra mente. La seconda cosa è conseguente alla prima. Egli si continua ragionando così: quando adunque la mente nostra fa gli atti suoi d'intendere, di giudicare ecc., ella trova già d'aver belli e pronti alla mano i primi principj: onde le sono venuti questi? L'uomo non lo sa, dice: non può sapere il quando, e come gli sono venuti. E perchè? perchè non sono a lui venuti onde che sia, non sono in lui acquisiti; cioè li ha sempre avuti con sè; sebbene occulti si stessero, prima ch'essi apparissero ne' loro effetti: la quale occulta esistenza de' primi principj in noi non dee recarci maraviglia, perocchè ogni forza e virtù nello interiore delle cose si asconde, fino a tanto che operando non ci si dà a conoscere negli atti suoi. Non si può dunque allegare nell'uomo una origine fattizia de' primi principj: questo è il senso delle parole « là onde vegna lo 'ntelletto delle prime notizie, uomo non sape ». Ma che perciò? Se Dante dice irreperibile la formazione delle prime notizie nell'uomo, nega per questo assolutamente, che non si possa assegnare ad esse qualsiasi origine? Certo no; in una parola, l'intelletto delle prime notizie Dante lo pone innato, e però, dopo aver detto che non si dee cercare la spiegazione di esse nelle operazioni della mente, come quelle che suppongono quelle notizie prime e le adoperano quasi istrumenti, afferma senza dubitazione alcuna, che quello intelletto delle notizie prime è nell'uomo, come è nell'ape lo studio di far lo miele, cioè come sono gl'istinti, i quali sono innati, ed elementi costitutivi della natura animale. Così quell'intelletto è congenito a noi, e posto in noi da natura. Dante adunque esclude l'opinione di quelli che vogliono spiegare i primi principj pel mezzo de' sensi e dell'induzione, affermando che questi non sanno trovar mai nulla; ma poscia egli assegna in altro modo l'origine di tali notizie, facendole divenire da natura. Or di quello che è dato da natura, non cade cercar l'origine; non avendone altra che quella della natura medesima: l'autore della natura, è anche di tutto ciò che è nella natura, e però delle notizie prime. Ciascuno vede quanto il pensiero di Dante si lontani da quello del C. Mamiani, e come il passo di Dante non sia dal Mamiani troppo bene a suo vantaggio recato.

ducendo da lei grandissima parte di sua dottrina. Dalla maniera onde s'originano le cognizioni umane, s. Tommaso determina quale sia l'operare proprio del nostro intendimento, e da questo modo dell'operar nostro razionale egli definisce specificamente la nostra natura. Definita e specificata la natura umana, egli trae quinci una serie immensa di conseguenze, colle quali costruisce tutto l'edificio della teoria dell'uomo. Or chi non sa, che la scienza dell' uomo è per poco tutta la filosofia? Se adunque la filosofia di s. Tommaso si fonda quasi per intero nella soluzione del problema dell'origine dell'idee, il dichiarar questa incerta, è un fare alla filosofia del grande italiano di cui parliamo, quello stesso servigio che si farebbe ad una grandissima mole levandole di sotto la pietra angolare che la sostiene e connette.

Di più: dopo avere determinata nel modo detto la natura umana, san Tommaso trae quindi la specifica differenza fra l'uomo e l'angelo; e s'apre la via ad una definizione della natura angelica, sulla quale definizione costruisce una mirabile teoria degli angeli; ed ella gli è poi scorta nobilissima, nell'ordine de' suoi concetti, alla sublime dottrina intorno all'essere divino. Tutta adunque rovina la teologia, considerata nella sua parte razionale, dietro alla rovina del trattato dell'uomo, il qual gravita e posa sul gran punto dell' origine delle umane cognizioni. E qui basti aver detto questo poco dell' Angelico.

Altrove poi riserbomi a dimostrare, come al suo acutissimo ingegno non sia sfuggito l' intimo nesso che stringe insieme le due questioni dell'origine e della dimostrazione dello scibile; trovando egli il fermo della certezza non altrove che nell'origine stessa delle cognizioni intellettive.

CAPITOLO VI.

Circa Francesco Patrizio sarò più breve. Imperciocchè a dimostrare s'egli faceva caso sì o no della questione dell'origine delle cognizioni, e s' egli credesse inutile lo scioglimento di quella alla filosofia, bastami dire questa parola, ch' egli era platonico. Or chi non sa, che il platonismo non è che una

teoria sull'origine del sapere? chi non sa che dall'origine delle idee i platonici dedussero e la certezza delle cognizioni nostre, e tutto ciò che insegnano non pure nella filosofia teoretica, ben anco nella pratica? L'opera principale poi del Patrizio tratta della luce, e sulla teoria della luce egli costruisce la sua filosofia. Favella non meno della luce materiale, come quella per la quale veggono gli occhi del corpo, che della intelligibile, onde sono illuminati gli occhi dell'anima. Secondo questo filosofo italiano, il primo oggetto delle umane ricerche dee essere la luce, come quella che è il mezzo universale del conoscere. Di questa poi si dee cercare innanzi tratto l'origine, da cui dedurne il prezzo ed il valore. Tale ricerca reca lui a questa sentenza, che « ogni luce viene dalla sorgente di ogni « luce, Iddio ». Trovata in tal modo l'origine delle cognizioni tutte, le giustifica, le deduce; e dopo averle dedotte, rifà il viaggio in direzione opposta, e ritorna dalle conseguenze al principio, cioè alla prima luce, a Dio. Ecco la dottrina di questo antico italiano: ciascuno la paragoni a quella che il C. M. intende rinnovellare (1).

CAPITOLO VII.

Il terzo italiano che abbiam nominato, è Giordano Bruno. Chi l'avrà letto, e meditate le tante cose qua e colà sparte nelle sue opere, troverà sempre alla fine, che il punto onde partono le speculazioni tutte di sì strano intelletto, non è altro che la sentenza sua intorno all'origine delle idee.

La chiave de' pensieri suoi si trova nel libro intitolato *Delle ombre delle idee*. Egli stesso par che consideri questo lavoro come la cosa capitale di sua filosofia (2). Il Bruno non am-

(1) L'opera del Patrizio mostra nella stessa intitolazione il suo intendimento, giacchè il suo libro ha questo frontispizio, *Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur. Ferrariæ* 1591.

(2) Nella dedicatoria ad Enrico III re di Francia scrive così: *Quis ignorat, sacratissima Majestas, principalia dona principalibus, principaliora majoribus, et maximis principalissima deberi? Nullus ergo ambigat cur opus istud — inter maxima numerandum in te — respexerit.*

mette vere idee se non nell'essere divino. L'universo è l'effetto e l'espressione imperfetta delle divine idee. Dall'universo poi noi caviamo le cognizioni nostre, le quali non sono idee, ma pure ombre d'idee. Il fondo di questo pensiero è degli scolastici, da' quali veramente il nolano filosofo trasse la maggior parte di sue cose, lavorandole poi, e vestendole a suo genio, e deducendone certe ardite conseguenze (1). Sulla medesima dottrina circa l'origine delle idee, egli torna sovente in altri suoi scritti, come a ragion d'esempio in quello che ha lo strano titolo di *Cabala del Cavallo Pegaseo*, dove espone la sentenza medesima, ma in altre parole: « A la verità, dice, nulla « cosa è più prossima e cognata che la scienza, la quale si « deve distingnere, com'è distinta in sè, in due maniere: cioè « in superiore et inferiore. La prima è sopra la creata verità, « et è l'istessa verità increata, et è causa del tutto; atteso che « per essa le cose vere son vere, e tutto quel ch'è, è vera- « mente quel tanto ch'è. La seconda è verità inferiore, la quale « nè fa le cose vere, nè è le cose vere, ma pende, è prodotta, « formata et informata dalle cose vere, et apprende quelle « non in verità, ma in specie e similitudine; perchè nella « mente nostra, dov'è la scienza dell'oro, non si trova l'oro « in verità, ma solamente in specie e similitudine ». Di che conchiude: « Sicchè è una sorte di verità, la quale è causa « delle cose e si trova sopra tutte le cose: un'altra sorte che « si trova nelle cose et è delle cose: et un'altra terza et ul-

(1) Anche s. Tommaso distingue tre verità, una nell'intelletto divino, una nelle cose, e una nell'intelletto umano; ma convien riflettere che san Tommaso avverte assai spesso, che quando si dice che v'ha una verità nelle cose, o sia che le cose son vere, non si dee mica intendere la proposizione allo stesso modo come quando si dice che v'ha una verità negl'intelletti, ma in tutt'altro. All'opposto il Bruno ommise questa avvertenza; e suppose, che nelle cose fosse una verità, a quell'istesso modo come ella è nell'intelletto: quindi l'intelletto dato da lui all'universo. *Res ergo naturalis*, dice s. Tommaso, *inter duos intellectus constituta secundum adæquationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum; secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera in quantum nata est de se formare veram æstimationem.* De verit. I, 11.

« tima, la quale è dopo le cose e dalle cose » (1). La prima di queste verità forma la scienza divina, le idee: la seconda forma l'espressione imperfetta di quelle idee, le cose dell'universo: la terza forma la cognizione umana, le ombre delle idee. Il Bruno seguitandosi a questi principj pone pure tre intelletti, cioè il divino, quello dell'universo, e l'intelletto umano: il secondo, secondo lui, riceve dal primo, il terzo dal secondo (2).

Or avendo così fissata la teoria dell'origine delle idee, innalza sopra di essa la mole della sua filosofia. La prima parte di tale filosofia può dirsi la dottrina intorno al metodo; e il libro dell'ombre delle idee mostra fino nel frontispizio l'intenzione dell'autore, la quale non fu solamente quella di dare un'arte mnemonica, ma sì un trattato del metodo inquisitivo, inventivo, giudicativo, ordinativo, applicativo de' principj, e memorativo, chè in queste sei parti egli distingue il metodo (3).

La seconda parte della nolana filosofia è ontologica e cosmologica, e, non meno della prima, ella si attiene alla precedente teoria dell'origine delle umane cognizioni, e discende da quella come un facile corollario. Avendo il Bruno fermata la relazione dell'intelletto divino coll'universale, e dell'universale cogl'intelletti particolari, e avendo medesimamente trovato il nesso fra le tre verità che illustrano questi intelletti, cioè la verità divina, quella delle cose, e quella propria degl'intelletti nostri, egli trasse da ciò la conseguenza della congiunzione e armonia di tutte le cose in fra loro, e procedendo innanzi su questa via, pervenne all'assoluta unità, dedusse l'infinità del

(1) Dialogo I.

(2) La sentenza scolastica di cui Giordano anche qui abusa, è quella che s. Tommaso così espone: *Verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus a quibus cognitionem accipit: veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino*. S. I, XVI, v, ad 2.

(3) *De umbris idearum implicantibus artem quærendi, inveniendi, judicandi, ordinandi, et applicandi ad internam scripturam, et non vulgares per memoriam operationes, explicatis. Parisiis, apud Ægidium Gorbinum* 1582.

mondo come manifestazione ed esplicazione dell' occulta ed implicata infinità di Dio, e di mano in mano tutti gli altri dogmi ne' quali andò sgarrando coll'audace immaginativa. E quegli stretti nessi fra i tre grandi ordini di cose, Iddio, l'universo, e la cognizione degl'intelletti particolari, onde dedusse il sistema dell'assoluta unità, riprodotto a' tempi nostri in Germania (1), gli diedero ancora fiducia di ridurre l'ideale e il reale, l'ente di ragione e il sussistente, in una sola e medesima categoria, e quindi di trovare una scienza superiore a tutte le altre; la qual trattasse dell'essere in tutta la sua universalità, ricondotto così all'unità semplicissima (2): e questa scienza egli volle dar fondamento alla topica ideata da Raimondo Lullo col titolo di *Arte magna*, al cui perfezionamento il Bruno nostro tanto assiduamente intese.

Anche nella filosofia dunque di questo italiano la questione dell' origine delle idee non si vede o esclusa o riputata impossibile; ma ella sola forma il cardine vero, in cui si volge tutta quanta la nolana dottrina. E potrei entrare particolarmente a mostrare quanto nella mente del Bruno stieno connesse intimamente le due questioni dell' origine e della dimostrazione dello scibile; ma io vo' anche qui astenermene, primo, perchè da ciò che ho detto appare assai chiaro, secondo, perchè mi verrà forse altrove in taglio il ragionarne.

CAPITOLO VIII.

Mi rimane finalmente quarto il Campanella. Veggiamo se almeno la filosofia di questo pensatore calabrese convenga nell'opinione del C. Mamiani.

Nel sistema del Campanella, non meno che negli altri sopra

---

(1) Da Schelling.

(2) Nel libro *De compendiosa architectura, et complemento artis Lullii, Parisiis* 1582, dice: *Conveniens nimirum est atque possibile, ut eum in modum quo metaphysica universum ens, quod in substantiam dividitur et accidens, sibi proponit objectum, quædam unica generaliorque (ars) ens rationis cum ente reali, quo tandem multitudo, cujuscumque sit generis, ad simplicem reduci posse unitatem, complectatur.*

accennati, il filosofare prende cominciamento dall'esame delle facoltà onde l'uomo conosce, il che è quanto dire, dalla questione dell'origine delle idee. La sentenza del Campanella intorno a questa questione è il principio, onde dipende tutta la qualità di sua filosofia; avverandosi anche qui ciò che in tutta la storia delle filosofiche investigazioni egualmente si manifesta, che dal modo di risolvere quella questione ricevono colore e forma e vita per così dire i sistemi.

Il Campanella deriva dal senso ogni cognizione. Ecco il punto di partenza.

Quale è il cammino ch'egli percorre?

La prima e immediata conseguenza si è quella che risguarda la certezza dello scibile. Secondo costui, è ne' sensi che si dee cercare la certezza, appunto perchè ne' sensi e pe' sensi s'origina e si forma la cognizione. Essendo la memoria, l'immaginazione, l'intelligenza, tutte le facoltà umane altrettanti modi di sentire; ed ogni cognizione generale avendo sempre il suo fondamento e l'origine sua ne' particolari percepiti co' sensi; séguita di giusta ragione, che a dar prova e dimostrazione dei lavori di tutte l'altre facoltà non ci abbia altra via da quella di riscontrare ogni cosa al testimonio de' sensi, i quali hanno l'oggetto presente, cui realmente percepiscono, e però non si ingannano (1). Io non voglio qui approvare o disapprovare simigliante dottrina. Dico però, che in essa si vede manifesto, come l'italiano filosofo sentisse un intimo nesso passare tra le due questioni dell'origine e della dimostrazione del sapere umano, che il C. Mamiani immensamente disgiunge, e dichiara indipendenti in quell'opera nella quale ci si presenta come rinnovatore dell'antica filosofia italica, e nella quale adduce i luoghi di molti filosofi nostri, ma di niuno più spesso che di Tommaso Campanella.

Nè sta qui tutta l'influenza che la questione dell'origine esercita nella filosofia di quest'uomo famoso. Ella vi si fa duce di tutte le dottrine sì varie ch'egli svolge in tanti suoi libri: ella

---

(1) *Duce sensu philosophandum esse existimamus. Ejus enim cognitio omnis certissima est, quia fit objecto presente. Signum est, quod aliæ cognitiones dubiæ ad sensum recurrunt pro certitudine.* Camp., *De rerum natura.*

fissa il metodo d'investigarle: ella determina l'ordine in cui debbono procedere ne' loro sviluppamenti. Appunto perchè dai sensi viene il principio del sapere e dell'accertarsi, quella filosofia dà mano prima di tutto alle cose fisiche o naturali, che cadono sotto i sensi. Il trattato dello spazio, che diviene nelle mani del Campanella una prima e immobile sostanza recettiva di tutti i corpi, le investigazioni del modo onde si forma e compone l'universo materiale, i principj elementari di esso, sono le ricerche che si affacciano da prima al nostro investigatore. Il senso, onde muove il suo filosofare, viene quindi comunicato da lui con varia proporzione a tutte le cose, a' bruti anche quel genere di sentire più perfetto che intendere si appella. Dopo di ciò, egli si solleva a considerare l'ente stesso nella sua intima natura, dove trova quelle tre qualità dette in suo parlare « primalità », cioè potenza, sapienza e amore: il compimento e perfezion delle quali lo innalza all'ente perfettissimo, a Dio. Ora chi non vede, come questo sistema, vero o falso che sia, è tutto però unito fra di sè, e intimamente legato? e come questa armonia di sue parti, e consentaneità con sè medesimo, è dovuta alla semplicissima sua origine, cioè a dire, alla sentenza professata dal Campanella intorno all'origine del sapere umano?

CAPITOLO IX.

Egli è dunque manifesto, che i principali filosofi italiani citati dal C. Mamiani considerano la questione dell'origine delle idee per cosa di gran momento, e di non impossibile soluzione: è manifesto, che l'arte del metodo ad essi dettò doversi premettere la questione dell'origine a tutte l'altre, e con quella avviarsi a suo viaggio ben sicurata la filosofia: essi medesimamente considerarono siccome affine, e strettamente congiunta alla prima, l'altra questione del fondamento della certezza. E però chi direbbe, che l'antica filosofia italiana rinnovellar voglia il Mamiani, e non più tosto un nuovo suo domma annunziare, quando egli scomunica la questione dell'origine, e quasi la inimica con quella della certezza, siccome d'indole al tutto diversa e solo congliietturale?

CAPITOLO X.

Pure il Mamiani non persevera in questa sua nuova opinione. Se ne' luoghi allegati e in parecchi altri egli pare sì lontano dal pensare de'nostri buoni antichi; loro si avvicina poi in un eguale o forse maggior numero di luoghi del suo libro, e tirato soavemente dalla ineluttabile forza del vero, si accompagna di nuovo con essi, consentendo loro in ammettere l'intimo nesso delle due questioni, e la molto utile se non anco necessaria loro comunione.

Io potrei provarlo assai chiaro con una sola sentenza, colla quale egli afferma, che il principio della certezza e il principio della scienza si possono ridurre ad un solo principio. Perocchè se da un solo fonte dee scaturire la cognizione e la certezza, quanto dunque non sono intime fra loro, e per così dire famigliari queste due questioni? e se si può trovare uno medesimo essere il principio di amendue, perchè dunque la soluzione dell'una sarà certa, e dell'altra solamente conghietturale? Che cosa fu mai detto di più efficace a dimostrare che o la soluzione della certezza implica quella dell'origine, o la soluzione dell'origine implica quella della certezza, e che in ogni modo sono questioni sorelle, o piuttosto gemelle? Ma udiamo le solenni parole del nostro autore.

« Per qualunque miracolo del senno umano, mai non potrà farsi sparire il primo ed essenzial postulato di lui, cioè « il fatto della coscienza ». Egli qui non parla conghietturalmente, ma con piena sicurtà di dire il vero: continua, « Però « a questo sol fatto potrebbero mettere capo insieme e il prin- « cipio d'ogni scienza e il principio d'ogni certezza, vale a dire « che i fenomeni costanti e semplici compresi in qualunque « atto d'intuizione, potrebbero addivenire un giorno il solo « principio sperimentale richiesto alla deduzione intera dell'u- « mana sapienza » (1). Qui si mettono alla condizione stessa il principio della certezza e quello della scienza; e se la scoperta del primo è solo conghietturale, non sarà pienamente assicurata la certezza umana; se poi ella è messa fuori di ogni

(1) P. II, c. XIX, n.

dubbio, anche il principio o sia l'origine della scienza sarà ugualmente bene assicurata.

Anche altrove dice il C. Mamiani, che alla perfetta teorica del sapere umano sta in cima « un sol dato sperimentale, e « dentro di questo dato si confondono insieme perfettamente « il principio d'ogni certezza e il principio d'ogni sapienza » (1). Che vogliamo noi di più? Se i due principj si confondono in uno, e per poco s'identificano, forz'è che sieno di egual natura, e che l'origine delle cognizioni sia manifesta di pari alla loro fermissima certezza. Il C. Mamiani adunque qui ci torna italiano, raccostandosi alle avite nostre tradizioni filosofiche da lui da prima abbandonate.

CAPITOLO XI.

E non è però da ommettere di osservarsi una cosa.

Nelle parole surriferite non si contiene già una dubbiosa opinione del C. M., ma una sua ferma sentenza; la quale sentenza è, che l'intuizione immediata o mediata dello spirito sia il solo fonte delle cognizioni nostre, come è medesimamente della loro certezza. Ora questo vale quanto affermare che le cognizioni umane sono tutte acquisite coll'atto d'intuizione, e negare al nostro spirito ogni notizia congenita. E chi non vede come questo già sia prendere un partito nelle fazioni de' filosofi, e decidersi per uno de' sistemi che corrono nelle scuole intorno all'origine delle idee, escludendo insieme necessariamente tutti gli altri possibili?

A chi restasse qualche picciolo dubbio della mente del C. M., potrei dir molte cose, ma per esser breve basti, che se così non fosse, egli non loderebbe senza condizione alcuna il Telesio per aver promesso di « riconoscere per fonti uniche d'ogni « sapere il senso, le cose dal senso notificate, o identiche a « quelle perfettamente » (2), citando ciò fra i canoni di ottimo metodo dal Telesio divolgati. Non avrebbe egli nè pure dato altissima lode agli Italiani per questo, che a tenerli stretti ad Aristotele poterono assai sopra di essi due cose, « l'una

(1) P. II, c. XX, II.

(2) P. I, c. IV, VI.

« di riporre egli la prima fonte d'ogni sapere nel fatto speri-
« mentale, l'altra di pronunciare che gli universali tutti qnanti
« si formano per induzione » (1). Finalmente tutto il libro dimostra, che il senso e l'induzione, o per dirlo in un modo più generale, gli atti intuitivi dello spirito umano sono pel C. Mamiani la sola indubitata origine di tutto il sapere umano.

Ed ella sia pure; noi non vogliamo qui contendere con lui, ma osservare come egli contende con sè medesimo. Se volea prendere un partito nella questione dell'origine delle idee, o più tosto se non poteva a meno di prenderlo, avendo egli tolto a ragionare di metodo e di certezza; perchè, dico io, scegliere quel sistema appunto, del quale egli medesimo riconobbe ingenuamente il difetto e l'intrinseca assurdità? e tanto la riconobbe, che non riflettendo esservi degli altri sistemi, e avendo quello solo sott'occhio, quasi niun altro stato fosse trovato dai filosofi, disse che fin ora non si era mai potuta sciorre la questione dell'origine delle idee, nè scuoprire la generazione prima dell'atto di conoscere (2)? E questo difetto, questa assurdità intrinseca, che è, e ch'egli vide essere ne' sistemi che fanno acquisite e formate da noi stessi tutte e interamente le cognizioni nostre, sta appunto qui, che « quella serie di operazioni
« mentali che si va immaginando per dar nascimento alla co-
« noscenza, sembra di già contenere alcuna porzione dell'atto
« conoscitivo ». Ora vorrà egli sostenere, gli atti intuitivi dello

---

(1) P. I, VII, VI. Il C. Mamiani in questo, e in altri luoghi del suo libro, giudica della natura e dello spirito dell'italiana filosofia assai diversamente da quello, che altri scrittori ne giudicarono. L'opinione che manifesta un altro scrittore recente intorno all'indole del filosofare della nostra nazione, riesce dirittamente contraria a quella del Mamiani. Questi è il prof. Baldassar Poli, di cui sono le parole seguenti: « È singolare la co-
« stanza colla quale la scuola Pitagorica o Italiana si tenne ferma nel prin-
« cipio, che l'esperienza almeno esterna non è che una pura apparenza,
« e causa del variabile e del contingente e non del vero assoluto. Questa
« tendenza al Pitagorismo o al Platonismo ci ha sempre preservati, anche
« nella foga del materialismo, dalla sfrenata licenza delle sue dottrine, come
« dalle sozzure della sua morale » (Poli, nota al *Manuale della Storia della filosofia* di Tennemann, § 97).

(2) Vedi addietro, Cap. II.

spirito non supporre innanzi di sè niuna porzione dell' atto conoscitivo? Se niuna ne suppongono, perchè dichiarare insoluto e insolubile quel problema? Se ne suppongono alcuna, perchè non riconoscere una manifesta petizione di principio in volere che le idee tutte si generassero dagli atti intuitivi dello spirito? Ma finalmente questo proporre le intuizioni per sole origini di tutto intero il sapere, non è altro che il sistema antico de' sensisti, i quali da' sensi e dall'induzione ogni idea e ogni notizia si promisero di ricavare: e pure il difetto di tale sistema non solo dal nostro autore è confessato, ma egli pare oggimai per molte considerazioni de' savj fatto quasi a tutti evidente.

CAPITOLO XII.

Conviene però confessare, che se in alcuni luoghi il Mamiani abbraccia il sistema della formazione delle idee mediante delle intuizioni dello spirito, e lo dà per indubitato, escludendo ogni idea ed ogni principio innaturato con noi e non fattizio; in altri però ritorna alla sua prima sentenza) che l'origine delle idee sia inesplicabile, e che il sistema, che vuole esser tutte le idee una produzione delle operazioni dello spirito, sia viziato di paralogismo, supponendo quello stesso che prende a spiegare.

Uno di questi luoghi del nostro autore parmi quello dove riassumendo la sua teoria filosofica dice così: « Si è concluso « da tutto ciò, lo scibile umano guardato dalla sua entità « subbiettiva, cioè a dire in quanto risulta da infiniti atti di « cognizione, appoggiare ad una certezza immediata e indu- « bitabile, e la dimostrazione de' varii aspetti nei quali tras- « formasi, domandare il sol postulato dell'atto conoscitivo » (1).

Or dopo aver egli chiesto qui a' suoi lettori, che gli vogliano accordare come un semplice postulato l'atto conoscitivo, il che è quanto dire, che il disobblighino dal carico troppo grave di mettersi dentro ne' misteri onde l'atto del conoscere tutto s'avvolge e si profonda; e dopo essersi impegnato di comporre una dimostrazione dello scibile coll' ajuto

(1) P. II, c. XX, n.

solo di quel postulato, e aver tentato di darla; egli conchiude applaudendosi di aver « resa la questione della realità (verità) « dello scibile indipendente affatto dall'altra dell'origine delle « idee » (1): il che fa vedere che con chiedere il postulato dell'atto conoscitivo, egli mirava appunto ad eliminare, per così dire, una questione riputata da lui insolubile, quale è questa dell'origine.

Tuttavia si potrebbe mettere in dubbio, se ci abbia di molta convenienza in questo, che un filosofo, il quale s'accinge a dare la dimostrazione della certezza del conoscere, dimandi per postulato di suo discorso l'atto conoscitivo. Potrebbe chiedersi : « se si dà una cognizione che mai non abbia per oggetto il vero, che sia sempre ed essenzialmente falsa »; e però se, dimandando per bello e dato l'atto del conoscere, non si dimandi per bella e data anche la certezza. Potrebbesi dire di conoscere, quando niun raggio di verità lucesse mai alla mente? Non vi ha forse contraddizione ne' termini, a voler porre un atto conoscitivo che niente di vero conosce? E se ogni atto conoscitivo suppone di natura sua qualche verità conosciuta, dato adunque quest'atto, ella è data per conseguenza all'uomo almeno una parte della verità: perciò il dimandare per concesso l'atto conoscitivo qual postulato, sembra altrettanto, quanto dimandare non poca parte di quella verità che si tratta di dimostrare; il che è un paralogismo, una manifesta petizione di principio.

Consideriamo la cosa da un altro lato, e di nuovo una petizion di principio ci si affaccia nel postulato richiesto dal C. M. Ad avvertirla basta considerare, che il C. M. pone la verità nella realità ed entità della conoscenza. Da ciò naturalmente conseguita, che tutto egli dimanda, quando pur dimanda l'atto del conoscere, a cui una realità e una entità non può mancare sicuramente, perocchè altramente non sarebbe. Ma noi esamineremo altrove quanto si dilunghi dal vero il concetto della verità e della certezza che si fa il C. M., e la sua maniera di esprimersi che produce un sì fatto equivoco, al quale il C. M. non volse l'animo.

(1) P. II, XX, III.

CAPITOLO XIII.

Qui bisogna recare un'altra riflessione sopra il postulato del signor Mamiani.

Con un tal postulato, egli viene a dirci così: « io vi fabbricherò una perfetta teoria della certezza del sapere umano, purchè voi mi dispensiate dall'entrare ne' misteri dell'atto conoscitivo, e me lo concediate tale qual è nel fatto, senza ch'io entri ad indagare qual egli sia. La nostra teoria riuscirà per tal modo ordinata « in forma rigorosa di scienza e « dedotta per una serie di teoremi purissimi, cioè somiglianti « alla geometria, la quale non premette altra cosa fuor che « la reale sussistenza d'un primo fatto e il principio della con« traddizione » (1).

Potrei su queste ultime parole osservare, non esser vero che la geometria premetta « la reale sussistenza d'un primo fatto ». Alla scienza geometrica nulla importa che « realmente sussista lo spazio, o de' corpi » : ella rimane egualmente vera, quando anco niuno spazio e niun corpo realmente sussistesse. Quella scienza non premette che il concetto dello spazio, o sia « la semplice esistenza possibile dello spazio e delle limitazioni dello spazio » ; ed allo spazio reale, ed ai corpi realmente sussistenti, ella non fa che applicare i suoi risultamenti, quasi sempre per approssimazione, e nulla più. Ma non è questa la principale osservazione che intendo fare in sull'assunto del nostro autore.

Dico, che la comparazione fra la geometria e la dottrina intorno alla certezza dello scibile da lui usata, non regge a martello. La geometria non è la prima delle scienze nell'ordine logico. Or tutte le scienze inferiori suppongono innanzi di sè per belli e dimostrati alcuni principj, la dimostrazione de' quali si trova in altre scienze precedenti. Ma la scienza prima, a cui appartiene la dottrina intorno alla certezza, ha per iscopo il trattare de' principj primi, e però non suppone nulla innanzi da sè. Così, a ragion d'esempio, la geometria suppone per dato, come dicevamo, « la possibilità dello spa-

(1) P. II, XX, II.

zio e delle sue limitazioni »; nè ella quindi è obbligata ad entrare nella discussione della natura intima dello spazio, come nè pure delle forze che limitano lo spazio, o de' corpi possibili; cose tutte, la discussione delle quali appartiene ad una scienza superiore, cioè alla metafisica. Ma se la metafisica, invece di investigare la natura intima dello spazio, delle forze e de' corpi, dimandasse, che questi argomenti suoi proprj gli fossero dati e conceduti precedentemente quai postulati; ella dimanderebbe quello che non gli può essere conceduto, perocchè questo sarebbe un dimandare di essere dispensata da far quello che dee fare; e tolto il suo scopo, sottrattasi la sua materia, ella ha con ciò solo distrutta sè stessa. In somma una scienza può dimandare per postulato ciò che ella stessa non è obbligata di dimostrare; ma ove il postulato che dimanda è cosa che in parte od in tutto entra a formare la sua materia, cosa ch'ella si dee acquistare e procacciare colle sue industrie e ricerche: la scienza, o più tosto lo scienziato dimanda quello che non gli può venire accordato, e che accordatogli, l'involge in un circolo, e distrugge la scienza.

Ora applicando tali principj al postulato richiestoci dal conte Mamiani per la sua dottrina intorno alla dimostrazione dello scibile; egli mi sembra, che prima di accordargli « l'atto conoscitivo » per bello e fatto, senza necessità di sottometterlo a discussione, converrebbe esaminar bene, se nell'atto stesso di conoscere potesse appiattarsi qualche cosa che nuocesse alla dimostrazione della certezza del sapere.

Intanto cosa certa è che a voler dare una dimostrazione esatta dello scibile, si conviene che lo scibile tutto intero sia esaminato relativamente alla certezza, e che non rimanga nessuna parte di lui senza chiarezza molta di prova. Ora se noi non sottomettiamo a prova e dimostrazione lo stesso atto di conoscere, egli pare che rimanga non solo una parte, ma tutto intero lo scibile sfornito di quella certa ed evidente dimostrazione che si ricerca. E in vero, può egli darsi conoscenza alcuna senza l'atto del conoscere? e che cosa è mai essa conoscenza se non l'effetto o l'oggetto dell'atto con cui si conosce? e dato l'atto del conoscere, non è egli data la conoscenza? e se quello passa per un semplice postulato, e si sottrae all'esame, non verrà

per conseguente, che debba trapassare insieme con lui per bella e approvata la conoscenza, senza potersi di questa menomamente dubitare? non è questa figlia dell'atto di conoscere legittimata, tosto che è conosciuto il padre? perocchè finalmente anche circa le conoscenze, checchè dica il C. Mamiani, si usò fin qui di riconoscerne la legittimità dall'esame de' natali, il che è quanto dire, si provò la verità delle conoscenze dalla bontà e veracità delle origini da cui elle derivarono: e questo in sostanza è ciò che vuol fare medesimamente l'autor nostro; sebbene il neghi; imperocchè a qual fine dimanda egli che gli sia conceduto il padre, l'atto di conoscere, se non a quello di poter dimostrare con ciò legittima la figlia, cioè la stessa conoscenza?

CAPITOLO XIV.

Chi dubita, non forse noi con questo ragionamento aggraviamo di troppo il C. Mamiani, prendendo « il postulato » ch'egli dimanda, in altro aspetto da quello sotto il quale il dimanda, non ha che a raggiungere insieme la serie di tutte le dottrine del C. Mamiani, e vedere come noi non ci dipartiamo punto dall'unico senso che può avere la sua dottrina.

E certo, se il contesto delle dottrine del nostro autore non mi avesse scorto in tutto ciò che ho detto fin qui, io avrei voluto intendere il postulato che dimanda, in altro modo: io avrei voluto intendere, ch'egli dimandasse l'atto di conoscere non come provato e certo, ma come cosa da provarsi e da accertarsi, come materia in somma della sua dottrina, e non come un precedente alla sua dottrina. Ma ciò che mi vieta d'intenderlo a questo modo si è l'osservare, ch'egli si dispensa in tutto il libro dal provare e certificare l'atto del conoscere, e lo ammette come indubitato e certissimo testimonio della scienza umana.

Nè poteva fare diversamente, avendo costituita la certezza « nella realità ed entità della cognizione »: di che dovea avvenire, che data l'entità dell'atto di conoscere, fosse pur data la sua certezza.

E si avverta bene, che fu anzi appunto perchè il C. Mamiani

ripose la certezza nella realità ed entità del conoscere, che egli escluse dalla dimostrazione del sapere la quistione della sua origine. « Niente ci vien provando, egli dice, che la notizia « delle origini intellettuali debba intervenire nella dimostrazione « della presente realità del pensiero stesso » (1). E in fatto, se la realità del pensiero è il medesimo che la certezza del pensiero, a che giova indagarne le origini? non basta egli accertarne, o sia collocarne fuori di dubbio la presente realità? i pensieri nostri presenti sono reali, dunque sono certi senza più, ondecchè abbiano proceduto: ecco l'argomento del nostro autore, ecco ridotta a poche parole la sua teoria intorno alla dimostrazione dello scibile (2).

Riassumendo adunque: quando è dato l'atto conoscitivo, è data la cognizione; quando è data la cognizione, è data « la sua realità ed entità »; perocchè se la cognizione non avesse una sua realità ed entità, sarebbe nulla, non potendovi esser cosa senza qualche realità ed entità sua propria: quando è data la realità ed entità della cognizione, è data la sua verità e certezza. Dunque avendo il C. Mamiani dimandato per unico

---

(1) P. I, c. XVI, 7.° afor.

(2) Ci duole assai di dover notare nel libro del C. Mamiaoi uoa continua iocoerenza di parlare: ma posto che abbiamo tolto ad esaminare l'opera sua, dobbiamo sottometterci anche a questo peooso incarico. L'iocoerenza è conseguente a tutti quelli che oon hanoo una buona causa alle mani, sieoo pure oltremodo ingeguosi e valenti. Cresce poi l'incoerenza a dismisura per l'oscurità delle idee e per no linguaggio improprio. Io fatti come sarebbe possibile ad uo autore il prendere costaotemente questa parola di « realità dello scibile » nel sigoificato di « verità dello scibile », senza addarsi mai dello sbaglio, senza dar mai segni di couoscere che una cosa è la realità, un'altra la verità e certezza, e che la prima ooo può costituire la seconda, od esserne prova? Però anche oel libro del Mamiani trovo un luogo, che mi fa vedere come lampeggiasse a' suoi occhi la distiozione di queste due cose da lui perpetuamente coofuse, cioè la realità dello scibile, e la prova della sua certezza. Nel c. IV della P. II, n. v, egli propooe tre questioni a risolvere circa i fatti eostitueoti l'atto del conoscere, e queste souo: 1.° la loro realità, 2.° la loro origine, 3.° e qoello che importi la realità e l'origioe rispetto alla prova dello scibile; dove la realità è distinta dalla prova e perciò dalla certezza dello scibile. Ma egli è oltremodo singolare a vedere coioe nella stessa pagina e nelle segueoti di ouovo le due cose si confondooo, prendeodosi la realità dello scibile a sinooimo della prova e della certezza dello scibile!

postulato della sua teoria della certezza l'atto conoscitivo, egli dimandò con ciò l'entità e realità di quest'atto, e però l'entità e realità della cognizione, e però la verità e certezza della cognizione medesima, conchiudendo come un geometra, « il che era da dimostrare ».

CAPITOLO XV.

Intendendo io dunque come ho inteso la domanda del postulato dell'atto conoscitivo fatta dal signor Mamiani, l'ho intesa coerentemente a tutta la serie de' suoi pensieri; nè potevo intenderla altramente anco per altra cagione.

Non riduce egli tutto il principio della certezza all'intuizione immediata dello spirito? non afferma egli questa intuizione immediata al tutto incapace di prova, e di prova non bisognevole? e non è l'intuizione quanto a dire l'atto conoscitivo, o come altrove la chiama, il fatto della coscienza (1)? nol chiama questo « il fatto eminente e primo della intelligenza guar« data nelle condizioni pure attuali » (2)? Non è questo ciò che dimanda per postulato?

Veramente in altro luogo dice che « questo fatto si può anche cercare e scuoprire » (3): ma in tal caso perchè dimandarlo per postulato? sarebbe ciò un tacito avviso del suo buon senso, che la dimanda di quel postulato era alquanto indiscreta?

Ma lasciando passare queste brevi e sfuggevoli confessioni; il suo costante dimando si è quello, che gli sia dato l'atto conoscitivo qual postulato. Onde però crede, che l'atto conoscitivo sia così sicuro da non dovere o potere aver bisogno di dimostrazione alcuna? Prove di ciò non arreca, ma le sue parole a quest'uopo stanno tutte qui: « Nessuno, pensiamo

---

(1) P. II, XIX, II. Le parole del C. Mamiani furono recate più sopra. Or è egli il medesimo pel C. Mamiani l'atto conoscitivo, e il fatto della coscienza? Potrei mostrare, che egli stesso in diversi luoghi del libro li prende per cose diverse, e che diverse veramente sono: ma basti averne notato qui un cenno.

(2) P. I, XVI, 7.° afor.

(3) Ivi.

« noi, vorrà credere che la mente affermando la sussistenza « d'alcuna cosa, crei quella medesima sussistenza, ma ognuno « invece resterà certo che qualunque realità degli oggetti pen- « sabili è indipendente affatto dall'affermare o dal negare di « nostra mente » (1). Egli discende qui, come ognun vede, dalla questione generale della certezza dello scibile, alla questione particolare intorno la certezza dell'esistenza de' corpi, che reca come un *exempligratia*, acciocchè si conchiuda da questo caso particolare agli altri tutti. Or bene, accompagniamoci pure con lui, e seguitiamone i passi.

Primieramente giova riflettere, che quando il filosofo cerca o propone una dimostrazione dell'esistenza de' corpi, egli non la propone al volgo, il quale non ne abbisogna. Il volgo è certo, e non dubita punto dell'esistenza reale de' corpi, tenendo per fermissimo, che la sussistenza delle cose esteriori sia indipendente affatto dall'affermare e negare di nostra mente. Alla dimanda adunque del C. Mamiani « Chi metterà in « dubbio ciò »? la risposta è pronta, e non può esser altra che questa: « Niun uomo del volgo ». Ma che? sarà meno necessaria per ciò una dimostrazione della verità delle nostre percezioni o giudizj sull'esistenza de' corpi? Io lascio che il nostro autore risponda sì, o no, a suo piacimento. S'egli mi dice di no; e bene, gli replico io, perchè dunque fabbricare una teoria della certezza? perchè limarsi il cervello a provare contro gl'idealisti l'esistenza attuale de' corpi? Se mi risponde di sì, perchè adunque dimandarmi chi la mette in dubbio? perchè giudicare, che non ci sia bisogno di provare che la mente affermando i corpi non li crei?

Fatto sta, che degli uomini dotti e sommamente ingegnosi vi ebbero al mondo, i quali giunsero a mostrar di credere, che i corpi fossero produzioni dello spirito nostro, la cui virtù creatrice opponeva quelle sue creature a sè stessa, e così dalle proprie viscere traeva mirabilmente il proprio oggetto. Non è dubbio, che il C. Mamiani sa tutte queste cose; non è dubbio, ch'egli conosce la storia dell'idealismo comune e dell'idealismo trascendentale, e che avrà letto il celebre libro *della*

(1) P. II, c. IV, v.

Dottrina della Scienza. Perchè dunque pronunciare con tanta semplicità, che « nessuno vorrà credere che la mente affer- « mando la sussistenza d'alcuna cosa, crei quella medesima « sussistenza », e che « ognuno invece resterà certo che qua- « lunque realità degli oggetti pensabili è indipendente affatto « dall'affermare o dal negare di nostra mente » ? perchè assicurare a questa strana affermazione, siccome a ferreo anello, tutta la teoria della certezza? Per me non so comprendere in modo alcuno, come un autore, che produce in un libro una faticosa dimostrazione dell'esistenza reale de' corpi, e che crede questa dimostrazione così difficile, che non molti altri e forse nessuno prima di lui l'abbia potuta trovare, possa poi basare tutta la sua dottrina intorno la certezza del sapere, sopra questo singolar dato, che « niuno mette in dubbio che le menti affermando alcuna cosa, la vengano creando a sè stesse ».

Ma sia, che niuno ne dubiti, o n'abbia mai dubitato. E che perciò? Si potrà bene indurne per conseguenza, che una teoria della certezza delle cognizioni è inutile, almeno per quella parte che risguarda la reale esistenza de' corpi; ma resterà però sempre vero, che ove si voglia comporre una tale teoria « in forma « rigorosa di scienza e dedotta per una serie di teoremi purissimi, « cioè somiglianti alla geometria » (1), non convenga cominciare dal persuadersi, che « niuno darà allo spirito la virtù di creare i corpi (2), e che l'intuizione immediata non bisogna di dimostrazioni » (3): perocchè anzi la questione sta tutta qui, a vedere cioè, se l'intuizione del nostro spirito c'inganni, se il nostro vedere sia il vedere del sognatore, se un genio maligno, secondo che diceva Cartesio, sia quegli che ci illuda continuamente; e relativamente a' corpi, se questi sieno cose reali, o creazioni e sviluppamenti di un nostro interno principio, e se l'affermarli per diversi da noi, non sia forse nulla più, che un dare sussistenza a delle chimere.

Egli par adunque, che il C. Mamiani non cogliesse bene il nodo della questione della certezza dello scibile, e che molto meglio di lui il cogliesse Cartesio, sebbene dal Conte licenziato tra quelli che non vi s'apposero.

---

(1) P. II, c. XX, II. (2) P. II, c. IV, V. (3) P. II, c. XX, I.

Ma torniamo a noi, conchiudendo: il modo onde fu da me inteso il postulato chiesto dal C. Mamiani, è tutto in coerenza di sue dottrine, e quel postulato così inteso avvolge e perde entro un vizioso circolo i ragionamenti sì largamente esposti dal nostro autore.

CAPITOLO XVI.

E pare, che a quando a quando egli medesimo se n'avvegga.

Chi, avendo letto il libro del C. Mamiani, negherà, ch'egli si scorga quasi da per tutto agitato, e quasi malcontento di sè, dopo aver dimandato « quel postulato dell'atto conoscitivo »? Egli sente, e teme la da noi sopra toccata obbjezione: se i misteri dell'atto conoscitivo non si conoscono, non potrebbero essi racchiudere in sè qualche cosa di pregiudicevole alla dimostrazione della certezza della coscienza? come potrò dire, che quest'atto conoscitivo sia un certissimo testimonio del vero, quando non so che sia, e onde venga?

E toglie anche a rispondere a questa difficoltà, che gli s'affaccia quasi vorrei dire più all'animo che alla mente, massime in due luoghi del suo libro. L'uno è dove ragiona del modo col quale si compie la conoscenza (1): l'altro è dove tiene discorso degli universali (2). Merita bene la pena, che noi veggiamo accuratamente, come si adopera e si dibatte a cavarsi d'impaccio.

La via per la quale egli tenta a tutta forza di salvarsi, parmi alquanto ardua e singolare. Egli si accinge di tutta la sottigliezza a provare, che l'atto conoscitivo non è assolutamente necessario all'intendere ed al sapere, ch'egli non è altro che un istrumento di più sopraggiunto all'altre facoltà intellettive, e che perciò si può dare uno scibile che abbia una entità e realtà al tutto diversa da quella tanto arcana e misteriosa del terribile atto conoscitivo. La cosa è così nuova, che se altrove reco le parole del Mamiani per dare evidenza maggiore alle mie osservazioni, una necessità assoluta qui mi stringe a farlo, giac-

(1) P. II, c. IV, v.

(2) P. II, X, VII.

chè il lettore potrebbe credere che io volessi per avventura celiare. Elle dunque son queste: « I fenomeni proprii dell'atto « conoscitivo, comechè rimanessero oscuri ed inesplicabili, « non impedirebbero tuttavia di cercare con buon successo la « prova fondamentale di tutto lo scibile, conciossiachè l'atto « di conoscere, dee venire considerato siccome un istrumento di « più aggiunto alle altre facoltà intellettive, per cui è data « all'uomo la possibilità di sentire, d'intendere, e di sa- « pere » (1). Egli va ancora più avanti là dove parla degli universali, giacchè egli tenta di escludere il giudizio conoscitivo anche dalla formazione di questi, non che dalla formazione di altre parti dello scibile umano.

Ora che l'uomo senza l'atto di conoscere possa sentire, questo gli sarà agevolmente conceduto. Nessun bisogno vi ha al mondo di un atto intellettivo, perchè sia messa in movimento la facoltà della sensazione animale. Ma che l'uomo possa intendere, e sapere alcuna cosa, senza che gli bisogni a ciò l'atto conoscitivo, questo a dir vero è forte a credere, e assai strano a pronunziare. O convien dire che il C. Mamiani metta una grande distanza dall'intendere e sapere, al conoscere, il che egli non mostra ovecchessia; o se egli è vero, come afferma il sentimento comune e il valore delle parole, che sapere, intendere e conoscere, sono presso a poco tre sinonimi, sicchè l'uno di que' tre concetti involge l'altro; s'egli è vero che niuno intende o sa qualche cosa, senza che qualche cosa pure conosca; la proposizione del C. Mamiani ci riesce intrinsecamente contraddittoria, e tale, che si frange in sè stessa.

Ma supponiamo pure, che il nostro autore metta quale immensa differenza si voglia fra l'intendere e sapere d'una parte, e il conoscere dall'altra; io dimanderò finalmente, questo intendere e questo sapere è un modo di conoscere sì o no? Se è un modo di conoscere, come potrà essere il conoscere senza l'atto del conoscere? Se non è un modo di conoscere, che cosa adunque è un sapere, e un intendere, nel quale non s'acchiuda niuna guisa di cognizione? Tolta via ogni conoscenza difficilmente si potrà immaginare un intendere ed un sapere,

(1) P. II, IV, v.

che non sia altro che un mero sentire fisico. Che se pure, nell'opinione del nostro autore, fra il conoscere e il sentire vi potesse essere una cosa di mezzo, che non fosse nè intendere nè sentire; in tal caso sarebbe convenuto all'antor nostro lungamente spiegarsi sopra di ciò, e dichiarare questo singolare anello di mezzo fra la conoscenza e la sensazione; e ad ogni modo io penso, ch'egli rimarrebbe sempre cosa più arcana e più tenebrosa, che non sia quell'atto conoscitivo, che si cerca di eliminare dallo scibile appunto perchè si sperimenta tanto arduo a spiegarsi.

Tutto ciò pertanto parmi che faccia assai chiaro conoscere, a che vane ipotesi, o più tosto dirò, a che strani paradossi altri si abbandoni di necessità, quando, entrato in un sistema erroneo, vien pressato da tutte parti dalla forza del vero, che ondecchessia lo impaurisce co' suoi raggi salutari, e mirabilmente lo punge.

CAPITOLO XVII.

Certo il modo onde l'antor nostro s'introduce a parlare dell'atto di conoscere, egli parrebbe escludere, anzi che porre una distinzione fra il conoscere, e l'intendere e sapere. Egli ne parla in quel Capo che tratta de' fenomeni generali e costanti dell'atto d'intuizione: « giacchè, dice, l'intuizione che « presta materia allo scibile umano ha sempre la forma ge- « nerale di conoscenza » (1).

Ora se l'intuizione è quella che presta materia allo scibile: dunque non vi ha scibile senza intnizione. Questo non ci può essere che accordato assai volentieri dal C. M., riducendo egli veramente tutto lo scibile come a primo principio, all'intuizione. Distingue l'intuizione immediata, dall'intuizione mediata: questa nasce da quella: da queste due nasce tutto il sapere. Ora se l'intuizione ha sempre la forma generale di conoscenza; dunque non vi ha scibile senza conoscenza, perchè non vi ha intuizione che non abbia la forma di conoscenza: dunque fra il sapere e il conoscere il C. Mamiani stesso non pone differenza: dunque il dire, come fa egli, che

(1) P. II, IV, v.

si può sentire, intendere e sapere senza l'atto di conoscere, il quale non è che un istrumento di più aggiunto alle altre facoltà intellettive, è un dire secondo lo stesso nostro Conte, che si può conoscere senza l'atto di conoscere. Se ciò possa passare, io lo rimetto di buon grado al giudizio de' nostri discreti lettori.

CAPITOLO XVIII.

Ma a via maggiormente persuaderci, che anco secondo le forme di parlare che usa il C. Mamiani, ci riduciamo sempre a questa singolare e inintelligibile sentenza, « che un conoscere vi abbia pel quale non faccia uopo l'atto di conoscere », udiamo le dottrine del C. Mamiani intorno all'intuizione, esposte colle sue proprie parole: « La prima vien detta da noi « intuizione immediata, la seconda intuizione mediata. La « prima che è fondamento e misura dell'altra si definisce da « noi: *l'atto di nostra mente, il quale conosce le proprie idee* « *e le attinenze loro reciproche*. Diciamo *conosce le proprie idee:* « con che vuolsi esprimere una notizia pura mentale, ristretta « nei soli fenomeni del senso intimo, fuor di spazio e fuori di « ricordanza, e che non deriva da conoscenza anteriore » (1).

Fra le tante osservazioni che mi corrono alla mente su queste parole del nostro autore, molte non fanno per l'assunto particolare di questo Capitolo, e però le trapasso. Una sola dirò, perchè se non fa al particolare intento al quale il passo fu addotto, fa però al nostro ragionamento generale sul nesso delle due questioni dell'origine e della dimostrazione dello scibile umano: ed ella è questa.

Il C. Mamiani colloca il principio ed il fonte della certezza nell'intuizione immediata, onde deriva tutto il sapere umano. Ora se antecedentemente all'intuizione immediata del C. Mamiani potesse avervi qualche lume, o notizia di qualsiasi natura, questa non sarebbe compresa nella dimostrazione della certezza del sapere da lui lavorata. Quindi assai coerentemente al nome di lei, egli ci assicura che « la intuizione immediata « non deriva da conoscenza anteriore ».

(1) P. II, c. III, 1.

E sia pure: ma che cosa contengono queste poche parole, se non un sistema intero intorno all'origine delle idee? Se l'intuizione immediata è la prima cosa che cade nello spirito umano, e s'ella è, come altrove la definisce, « la vista intellet« tuale dell'oggetto pensato — e guardato nella sua entità « fenomenica » (1); chi non vede, che il primo fonte delle cognizioni è nel C. Mamiani quest'atto transeunte dell'intuizione, esclusa necessariamente qualsivoglia notizia data a noi per natura? Di più chi non vede, che su questo sistema intorno all'origine delle idee, che non è poi altro che il sistema de' sensisti, è appoggiato, siccome in unico fondamento, tutto il suo sistema intorno alla dimostrazione della certezza? perocchè se non fosse vero « che la intuizione immediata non « deriva da conoscenza anteriore », come egli afferma, non aggiungendone però dimostrazione alcuna; e se fosse vero il contrario, cioè, che antecedentemente all'intuizione degli oggetti esterni giacesse in noi qualche naturale notizia; il principio della certezza del C. Mamiani non sarebbe più principio, e converrebbe cominciare dal collocare la prima certezza un passo addietro, cioè innanzi all'intuizione fattizia degli oggetti esteriori. Checchè sia di ciò, egli è evidente, che il C. Mamiani, lungi dall'aver resa la questione della dimostrazione dello scibile indipendente da quella dell'origine delle idee; senza avvedersene, egli suppone anzi quella dell'origine pienamente e sicuramente decisa; e su questa supposizione, che non si cura di munire di prove, fonda e fabbrica quanto egli dice della certezza del sapere.

Noi ritorneremo ancora sopra di ciò, e dimostreremo questa incoerenza del Mamiani con degli altri suoi passi ugualmente evidenti: ma qui dobbiamo rivenire al proposito, dal quale ci siamo trasviati per desiderio di non ommettere questa osservazione.

CAPITOLO XIX.

Il Mamiani dice, che l'intuizione è l'atto della mente col quale ella *conosce* le proprie idee: l'intuizione adunque non è

(1) P. II, c. I, IV.

mai senza conoscenza; questa gli è essenziale, questa è sua figliuola che non disgiunge da sè stessa. Dunque se ogni intendere e ogni sapere d'una parte viene dall'intuizione, dall'altra ogni intuizione involge il conoscere; manifesta cosa è, che sapere, intendere e conoscere, stanno insieme come cose uguali, o molto simili anche pel C. Mamiani; e però egli torna inconcepibile, come egli ammetta, che si possa usare delle facoltà d'intendere e di sapere senza alcun bisogno di quel cattivello di atto di conoscere. E pure egli trova bisogno di andare ancora più innanzi, perchè il suo sistema possa stare in piede; e però s'accinge sottilizzando a dimostrare, che senza atto di conoscere, lo spirito può e attendere, e avvertire, e paragonare, e astrarre, e riflettere, e giudicare, e formare degli universali (1)!!

CAPITOLO XX.

In vero egli era bisogno che il C. Mamiani assumesse il carico di provare tutte queste grandi cose, acciocchè potesse tenere in piede la sua teoria della certezza; la quale esige per prima condizione, che dinanzi all'intuizione fattizia dello spirito, non vi abbia idea o notizia di sorte alcuna, e che da quella si derivi tutto il sapere umano.

Il nostro autore, o più tosto la coscienza di lui lo sentì: e se non confessò apertamente questo grande bisogno del suo sistema, cercò almeno di riparare cautamente quanto meglio seppe il luogo debole, onde temeva la breccia.

Per veder ciò via meglio, non sarà inutile udire in qual modo egli faccia a sè stesso l'obbjezione di cui parlo. Comincia da prima a disporre il lettore in modo che quella non gli debba fare un gran colpo, con queste parole:

« Noi siamo venuti esponendo la teoria degli universali e « dei generali nel modo che la si può costruire e praticare « attualmente, cioè con l'intervenzione assidua dell'atto cono- « scitivo, quale fu definito da noi nel IV Capitolo di questa « seconda parte: e comechè allora venisse notato, la interven- « zione del giudicio conoscitivo non alterare per niente la

---

(1) P. II, c. IV e X.

« realità delle conoscenze, pure ci accade di aggiungere qui « alcun'altra riflessione intorno il proposito (1).

Qui ci rimanda al Capitolo IV della seconda parte: e dovremmo credere di trovarci la dimostrazione della importantissima proposizione, che « la intervenzione del giudicio conosci« tivo non altera per niente la realità delle conoscenze ». Ma recandoci noi a quel Capitolo, rimarremmo di questo nostro credere molto ingannati. Veramente usando egli anche qui secondo il suo solito la frase « della realità della conoscenza », in vece che « della verità e certezza », potrebbesi dire, che a provar quella prima, cioè « la realità della conoscenza », non ci abbia di argomenti bisogno, bastando che ella sia, per esser realmente; nè il giudizio conoscitivo può impedire la sua realità, anche producendola egli stesso, tuttochè quel giudizio fosse ingannoso nel suo operare; imperocchè il produrla, è un farla reale, senza un bisogno al mondo che sia fornita d'altra certezza e verità. Ma perocchè qui non posso permettere al Conte Mamiani, che col mutare la parola *certezza* in quella di *realità*, si tragga troppo agevolmente d'impaccio; io, uno de' suoi lettori, sperando di parlare col pieno consenso di tutti gli altri, gli chiederò che egli mi provi, come l'atto conoscitivo, entrando a formare le conoscenze, non ne alteri punto la verità e la certezza; e senza di questo non gli accorderò punto ch'egli sia pervenuto a porre insieme, come pretende, una vera dimostrazione dello scibile.

Non ci basta adunque ch'egli abbia « notato » nel Capitolo IV, che il giudizio conoscitivo non altera la realità della conoscenza; vogliamo, sperando di non essere indiscreti, che egli ci « provi », che quel giudizio non altera la « verità e certezza della conoscenza », il che egli ha sfortunatamente dimenticato di fare in tutto il suo libro.

Veramente tutte le parole, che in quel Capo si riferiscono a far credere, che l'atto conoscitivo anche entrando a produrre le conoscenze non ne alteri la verità, si riducono a queste semplici gratuite affermazioni: « Nessuno crederà che la « mente affermando la sussistenza d'alcuna cosa, crei quella me-

(1) P. II, c. X, VII.

« desima sussistenza »; « Nessuno manterrà senza paura di as-
« surdo, che i segni delle idee e delle cose esteriori producano
« o cangino la realtà di esse idee o di esse cose »; « L'appella-
« zione generica dei predicati non ci asconde le condizioni in-
« dividuali con cui quelli si trovano uniti dentro ciascun sin-
« golare » (1): le quali affermazioni destitute di ogni prova valgono, in bocca di un filosofo che vuol edificare una dimostrazione dello scibile, quanto queste altre « Niuno dubita della propria cognizione, e però ella non c'inganna, *q. e. d.* ».

La maniera però colla quale il C. Mamiani conchiude quelle sue ignude affermazioni, mostra quello che dicevo, cioè che la sua coscienza nol lascia interamente tranquillo sulla loro piena autorità nell'animo de' lettori. Perocchè egli corona il discorso con queste parole, le quali non mostrano avere alcuna coerenza colle precedenti:

« Discende dal fin qui detto, che i fenomeni proprii dell'atto
« conoscitivo, comechè rimanessero oscuri ed inesplicabili, non
« impedirebbero tuttavia di cercare con buon successo la prova
« fondamentale di tutto lo scibile » (s'oda qui bene la ragione che adduce per la prima volta, non avendo toccato punto di ciò precedentemente), conciossiachè l'atto di conoscere, dee
« venire considerato siccome un istrumento di più aggiunto alle
« altre facoltà intellettive, per cui è data all'uomo la possibi-
« lità di sentire, d'intendere e di sapere ».

La ragione adunque che in queste ultime parole adduce in prova che l'atto conoscitivo non altera e nuoce alla prova fondamentale di tutto lo scibile, si è, che quest'atto non è necessario alla formazione dello scibile, che non è se non « un
« istrumento di più aggiunto alle altre facoltà intellettive, per
« cui è data all'uomo la possibilità di sentire, d'intendere, e
« di sapere ». Ma questo non è quello che « discende dal fin qui detto »; perocchè prima si voleva anzi sostenere tutt'altro, cioè, che quand'anco quest'atto conoscitivo entrasse veramente alla formazione dello scibile, egli però colla sua intervenzione non altererebbe la verità, o sia la dimostrazione dello scibile stesso.

Non avendo adunque provato il C. Mamiani, ma solo asse-

(1) P. II, IV, v.

rito, che l'atto conoscitivo eziandiochè oscuro e misterioso entrando a formare lo scibile, non ne possa alterare la verità; egli si rifuggì alla sola tavola di salvamento che gli rimaneva, cioè a mantenere che l'atto conoscitivo non fa tampoco bisogno all'uso di molte facoltà intellettive; colle quali senza quell'atto si può sentire, intendere, riflettere, giudicare, sapere ».

Non è dunque interamente sincero il nostro autore quando egli dice quelle parole: « comechè allora venisse notato, la in« tervenzione del giudicio conoscitivo non alterare per niente la « realità delle conoscenze, pure ci accade di aggiungere qui al« cun'altra riflessione ». Perocchè quelle parole potrebbero far credere al lettore inavveduto, che fosse già stato provato, « l'intervenzione del giudicio conoscitivo non alterare la realità o sia la verità delle conoscenze »; quando questo non fu che asserito; e tutto ciò che si tentò di provare fu anzi che quel giudizio non interviene necessariamente alla formazione di ogni scibile, e non è che un istrumento di più, senza il quale possono però adoperarsi le principali potenze intellettive.

CAPITOLO XXI.

Ma lasciando tutto ciò da banda, udiamo pure come il nostro autore presenti l'obbjezione di cui parlavamo, manifestando in pari tempo il suo timore, non forse l'intervento del giudizio conoscitivo gli turbasse quella certa verità dello scibile ch'egli promette dimostrare senza ricorrer punto alla questione incerta ed arcana dell'origine delle idee.

« Può taluno osservare, così egli, che essendo gli universali « ed i generali formati con l'opera del giudicio conoscitivo, « suppongono già l'esistenza e l'uso di altri universali, onde « può dubitarsi, se questi ultimi sieno mai stati prodotti da « particolari paragonati, e perciò se rispondano puntualmente « ad alcuna realità » (1).

Converrebbe qui osservare, esser falso, che la verità degli universali consista nel riferirsi puntualmente ad alcune realità particolari. Anche quando non vi fosse alcun uomo al mondo,

(1) P. II, c. X, VII.

nè vi fosse mai stato, anche allora l'idea universale di uomo sarebbe ugualmente vera, perocchè ella non ha per oggetto che l'uomo possibile e necessario, e non l'uomo reale: chè la sussistenza di un uomo è un puro accidente, il quale non altera per nulla l'immutabile e semplicissima idea di uomo, necessaria, senza contingenza, e indipendente da ogni accidentalità. Che se io applicassi l'idea d'uomo ad un cane, affermando che questo bruto è un uomo; io errerei nell'uso dell'idea di uomo, e la fallacia sarebbe mia, non dell'idea. E parmi d'avere a pieno dimostrato in altri miei scritti, quanto sia vero quello che insegnavano gli antichi, cioè che il falso non cade mai nelle idee, bensì ne' giudizj nostri, co' quali o malamente leghiamo le idee fra di loro, o malamente le applichiamo alle cose reali. E sebbene questo errore del nostro autore sia a lui di gravissimo danno, come vedremo appresso, tuttavia qui non vogliamo maggiormente trarlo in luce, contenti di averlo accennato al lettore.

Lasciamo adunque intatta la obbjezione ch'egli fa a sè stesso, ed udiamo come egli procaccia di risolverla.

CAPITOLO XXII.

Ecco fedelmente riferite le sue parole, degne di tutta l'attenzione:

« Noi nel definire la idea universale abbiamo notato ch'ella « risponde alla certa realità dei fatti per lo squisito riferimento « che tiene coi termini del paragone, i quali debbono essere « costituiti da alquanti particolari concreti, di cui si giudica « come d'ogni vera e singola realità » (1).

S'attenda bene al filo di questo singolare ragionamento. Riassumiamo in prima l'obbjezione. Ella diceva, che « si può « dubitare se alcuni universali sieno stati prodotti da partico- « lari paragonati, e perciò se rispondano puntualmente ad al- « cuna realità ». E perchè si può dubitare? « perchè essendo « alcuni universali l'opera del giudizio conoscitivo, suppongono « già l'esistenza e l'uso di altri universali », de' quali non si conosce l'origine.

(1) P. II, X, VII.

Or il Mamiani risponde negando che si possa mai dubitare che vi abbiano degli universali che non rispondano puntualmente ad alcuna realità. E perchè? perchè « noi nel definire « la idea universale abbiamo notato ch'ella risponde alla certa « realità dei fatti ». E come fu che voi avete ciò notato? « per « lo squisito riferimento che tiene coi termini del paragone, « i quali debbono essere costituiti da alquanti particolari con« creti, di cui si GIUDICA come d'ogni vera e singola realità ».

Spieghiamoci più chiaro. Il C. Mamiani in questo X Capitolo della II Parte del suo libro parla degli universali, e toglie a dimostrarne l'origine mediante « l'azione semplice e naturale « delle facoltà ordinarie di nostra mente » (1), cioè principalmente della facoltà di astrarre, e mediante « l'atto del giu« dicio il quale vi è incluso » (2), atto che « compiesi pel di« morare e per l'alternarsi dell'attenzione sui termini di esso « giudicio » (3). In una parola, col paragone de' particolari si formano gli universali, secondo il Mamiani: la realità o verità di questi nasce appunto dal conservare ch'essi fanno questa relazione coi particolari dai quali sono nati: « Il volgo e i « filosofi concordano in credere che la realità objettiva delle « nozioni del simile o del dissimile consiste nella rispondenza « e proporzione squisita che quelle nozioni mantengono coi « termini della relazione » (4).

Di passaggio osservo, che poco prima egli avea messi alle prese alcuni filosofi col senso comune del volgo, cioè tutti quelli che mettono le forme e le nozioni universali *a priori*, e che non si contentano di spicgarle per via de' particolari e dell'induzione da quelli; ed or qui il Mamiani mette volgo e filosofi tutti d'accordo nel definire in che consista la verità oggettiva delle nozioni del simile e del dissimile, fondamento degli universali; il che viene ad essere una specie di contraddizione.

Ma lasciando ciò passare, stringiamo a dirittura il ragionamento del C. Mamiani, mettendolo a nudo in un breve dialogo, dal quale apparisca coerenza e giustezza ch'egli mantiene: e il dialogo sarà fra esso Mamiani e un suo discepolo.

(1) P. II, X, III. (2) Ivi, IV. (3) Ivi. (4) Ivi, III.

Discepolo. Gli universali sono formati coll'opera del giudizio conoscitivo mediante il paragone de' particolari.

C. Mamiani. Sì.

Discepolo. Ma questo giudizio suppone degli altri universali, de' quali perciò può dubitarsi se sieno formati col confronto de' particolari.

C. Mamiani. Sì.

Discepolo. Resterà dunque il dubbio sulla loro verità, la qual consiste nella rispondenza loro a' particolari, che sono le sole cose reali.

C. Mamiani. Questo dubbio non può sollevarsi, perchè nel definire la idea universale noi abbiamo già notato ch' ella risponde alla certa realità de' fatti.

Discepolo. Come l'avete provato?

C. Mamiani. Ho provato che gli universali rispondono sempre alla realità de' fatti, perchè essi si riferiscono squisitamente a' particolari concreti.

Discepolo. E perchè si riferiscono sempre così squisitamente a' particolari concreti?

C. Mamiani. Perchè questi particolari sono i termini paragonati, dal qual paragone col giudizio conoscitivo si sono formati gli universali.

Discepolo. Doh come è questo? Udendo io, che gli universali sono formati, secondo voi, dal giudizio de' particolari paragonati fra loro, io vi facevo appunto osservare, che una tale formazione supponeva degli altri universali precedenti d'altra formazione, de' quali non si potea sapere se avessero quella che voi chiamate verità oggettiva, perocchè non potevano esser venuti dal paragone de' particolari; e voi mi rispondete che questo dubbio non può nascere, perchè si riferiscono di necessità a' particolari, perchè da questi sono derivati?

Ognuno giudichi di questo circolare ragionamento che non dimanda certo da noi chiose o commenti; e decida se ha ragione il maestro che insegna, o il discepolo che si trova impacciato nell'intendere la dottrina di lui.

CAPITOLO XXIII.

Il Mamiani stesso non credo rimanesse contento della soluzione della sua obbjezione. E il deduco da un « adunque », col quale egli lega un altro periodo a quello che ho citato di sopra contenente la soluzione dell'obbjezione fattasi.

Nel periodo primo avea risposto, come abbiamo veduto, all'obbjezione, dicendo che era già stato da lui *notato*, come la idea universale risponda alla certa realità de' fatti, o sia de' particolari concreti, di cui in formandola si giudica come di ogni vera e singola realità. Il periodo soggiunto a questa soluzione e legato colla particella « adunque » è il seguente:

« Adunque le idee universali, che non lasciassero scuoprire « di sè, nè altre idee universalizzate da cui si originino, nè « i riferimenti loro esatti a qualunque concreto, siccome A « TERMINI DI PARAGONE, non lascierebbono credere nè tampoco « alla loro certa rappresentanza di qualche fatto, e rimarreb- « bono, all'occhio del buon giudicio, un puro essere di ra- « gione » (1).

Or primieramente non si vede come stia bene in capo a questo periodo la particella congiuntiva « adunque », la quale vuol indicare di solito una conseguenza di ciò che si è affermato. Ma tanto è lungi che ciò che sta in questo ultimo periodo sia una conseguenza di ciò che fu detto nel primo, che anzi è il contrario appunto di ciò che fu detto in quello.

Nel primo si diceva che « nel definire la idea universale fu notato ch'ella risponde alla certa realità de' fatti », cioè de' particolari paragonati, e che dunque non può cadere mai caso, che la idea universale non si riferisca squisitamente a' particolari, perchè ciò entra nella stessa sua definizione, e perchè ogni idea universale ha origine dal giudizio istituito su' particolari paragonati.

Nel secondo periodo si suppone che vi possano essere delle idee universali, le quali non lascino scuoprire di sè nè altre idee universalizzate da cui si originino, nè i riferimenti loro a qualunque siasi concreto siccome a termine di paragone: e

(1) P. II, c. X, VII.

si dice, che tali idee non indurrebbero però in errore, perchè non lascerebbero credere alla loro certa rappresentanza.

Or chi non vede che questa è una ragione nuova, e tutto diversa, se non anco in parte contraria alla prima? dunque che ha da fare quell' « adunque »? che vuole egli, se non mettere un puntello alla prima ragione sentita essere alquanto vacillante? perocchè se fosse stato certo e ben provato che « ogni universale » per la stessa definizione e per la sua origine non controversa si riferisse a de' particolari concreti, non si sarebbe già posto la possibilità del contrario, e risposto al caso di questa possibilità.

Conchiudasi: di due mezze ragioni si cercò di formarne una sola, appiccandole insieme con quel glutine dell' « adunque ». Ma il lettore avveduto potrebbe per avventura tentare con qualche urto l'ordigno così debolmente incollato insieme, e rimanergli a pezzi in mano.

CAPITOLO XXIV.

E si consideri di nuovo questa seconda mezza risposta. Si dice in essa, che se delle idee universali non lasciassero « scuo- « prire i riferimenti loro esatti a qualunque concreto siccome « a termini di paragone, non lascierebbono credere nè tam- « poco alla loro certa rappresentanza di qualche fatto, e ri- « marrebbono all'occhio del buon giudicio un puro essere di « ragione ».

Che cosa si volea provare? La realità delle idee universali, o sia la loro verità. Ora questa è collocata dal C. Mamiani nella « rispondenza e proporzione squisita coi termini della re- « lazione » (1). Perciò il torre a provare, come fa il nostro autore in questo Capitolo che abbiamo alle mani, la verità o realità delle idee universali, è il medesimo che il torre a provare che queste sempre si riferiscono a de' particolari concreti: « Adunque », dice lo stesso C. Mamiani, « occorre alla « nostra filosofia dimostrare — che le idee tutte universali « rispondono bene alla realità oggettiva » (2) sono sue pa-

(1) P. II, X, III.

(2) Ivi.

role, dove non parla di alcune, ma di tutte le idee universali, nessuna esclusa.

Adunque, dico io, se vi avessero delle idee universali, le quali non lasciassero scuoprire i riferimenti loro esatti ai concreti, e fossero un puro essere di ragione; in tal caso queste idee non avrebbero la verità oggettiva che il Conte Mamiani assunse di trovare entro a tutte indifferentemente tali idee universali.

Ciò posto, e dopo aver preso tale impegno, conveniva egli al Conte Mamiani, che, venendogli posto in dubbio se tutte le idee universali si formassero dal paragone dei particolari e a questi si riferissero, conveniva, dico, che rispondesse, che « tali « idee, se ve ne sono, non lascerebbero credere alla loro certa « rappresentanza di qualche fatto, e rimarrebbono un puro es- « sere di ragione » ? Sia pure tutto ciò; ma rimarrebbe sempre vero, che non tutte le idee universali sarebbero nate dai particolari, e che non tutte a questi si riferirebbero, e che non tutte avrebbero la realità o verità obbjettiva, e che però il Conte Mamiani non avrebbe soddisfatto al suo assunto, il quale era di provare che « le idee tutte universali rispondono bene « alla realità oggettiva », assunto dichiarato da lui necessario, acciocchè possa tenersi in piede la sua filosofia.

CAPITOLO XXV.

In quest'ultima contraddizione con sè stesso il N. A. non sarebbe caduto, se avesse avuto un giusto concetto della verità delle idee, e non l'avesse posta « nel riferimento di queste a' particolari concreti » : se egli avesse conosciuto quanto dissi di sopra, che il falso non cade mai nelle idee, ma nei giudizj coi quali si applicano le idee, i quali giudizj sono una operazione della mente al tutto diversa da quella delle idee. Con questo esatto concetto della natura del vero e del falso, avrebbe potuto assai agevolmente conoscere, che tutte le idee universali sono ugualmente e sempre puri esseri di ragione, nè si sarebbe dicervellato a provare il contrario; avrebbe conosciuto che a' puri esseri di ragione cioè alle idee tutte compete il servire di regola e di misura della verità delle cose, e che

esse stesse perciò non possono esser mai false; sebbene possano malamente venir connesse insieme, e malamente venire alle cose applicate, nella quale connessione e torta applicazione, opera del giudizio, cade appunto il falso e l'errore.

CAPITOLO XXVI.

Non è, e non può essere mio intendimento il descrivere tutta la lotta intima, perpetua, che il C. Mamiani fa necessariamente con sè stesso; perchè non è mio intendimento di essere infinito. Anzi desidero esser breve; e però delle molte osservazioni a cui mi dà materia questo capitolo X del N. A., io non addurrò che alcune delle principali risgoardanti il principale proposito nostro, che è la relazione che hanno insieme le due questioni dell'origine e della dimostrazione dello scibile.

Certo egli parrà cosa singolare, dopo che abbiamo veduto il C. M. provare la verità obbjettiva, o, come egli la chiama, la realità degli universali dalla loro origine, cioè dal confronto de' particolari concreti; e dopo aver egli preteso di sciorre le obbjezioni contro sì fatta realità partendo di nuovo con vizioso circolo dalla medesima origine; egli è singolare, dissi, l'udire il N. A. a vantarsi di aver al tutto eliminata la questione dell'origine, e provata la verità degli universali senza entrar punto nel gineprajo di questa quistione: « Vedesi da « ciò, ecco le sue parole, una conferma nuova del grande van« taggio che si raccoglie a sceverare la quistione della realità « dello scibile da quella tenebrosa e arcana delle sue sorgenti « primitive; perchè quando pure di alcune universali idee re« sti occulta l'origine, non per tal fatto dee rimanere occulta « di forza la loro realità e il modo di bene avverarla » (1).

Tuttavia io vorrei essere indulgente sopra questa intrinseca incoerenza, quando il C. Mamiani, trascinato dalla serie dei ragionamenti, fosse entrato nel campo della questione circa la formazione degli universali, senza accorgersene; come talora suole accadere a due amici, che passeggiando e in piacevoli ragionamenti intrattenendosi, trascorrono i confini che s'eran posti, senza avvedersene.

---

(1) P. II, X, VII.

Quello che io non posso capire nè perdonare, si è come il N. A. tanto insista sulla separazione di quelle due questioni, e sull'indipendenza di quella della dimostrazione dello scibile, da quella dell'origine; quando poco innanzi, non solo per trattare della prima avea preso le mosse dal trattare della seconda; ma, quello che è il più strano, prima di farlo, egli medesimo aveva confessato ingenuamente, che ciò gli era necessario per le esigenze della sua filosofia!! Le sue parole non sono equivoche, perocchè sono queste: « Occorre alla nostra « filosofia dimostrare — che simili idee (universali) acqui- « stano la università e immutabilità loro non da forme inge- « nite e da giudicii *a priori* istintivi, ma per l'azione semplice « e naturale delle facoltà ordinarie di nostra mente » (1). Dunque alla filosofia del C. Mamiani, che versa tutta sulla prova dello scibile, occorre la questione dell'origine dell'idee: dunque non può fare egli medesimo a meno di questa: dunque non è vero, secondo lui stesso, ciò che tanto ripete, che la prova dello scibile possa stare senza conoscersi l'origine o derivazione delle cognizioni.

CAPITOLO XXVII.

Nelle parole or ora allegate del C. Mamiani si racchiudono due promesse. La prima di « dimostrare che le idee universali « non acquistano la universalità e immutabilità loro (il che è « quanto dire, non hanno l'origine) da forme ingenite e da « giudicii *a priori* istintivi »; questa è la parte confutativa, che intende a ribattere gli altrui sistemi intorno all'origine degli universali: la seconda promessa è di dimostrare che gli universali si formano « per l'azione semplice e naturale delle « facoltà ordinarie di nostra mente »; questa è la parte confirmativa, nella quale l'autor nostro propone il suo sistema circa l'origine degli universali, e il propone per fabbricarvi poi sopra la sua teoria della loro certezza.

Non sarà mica inutile, che noi sguardiamo un poco attentamente alla maniera colla quale combatte i suoi avversarj, cioè

(1) P. II, X, III.

i filosofi, che riputando impossibile il trarre gli universali dai sensi e dall'induzione, ammettono qualche elemento di natural cognizione precedente all'esercizio delle facoltà.

L'argomento contro di essi è il seguente: « Coloro che escludono affatto l'esperienza induttiva dalle cagioni efficienti « delle idee universali — mancano al severo uso della sillogistica; in quanto che il principio invocato da loro della « conformità dell'effetto con la natura della cagione importa « per sè non l'esclusione dell'esperienza induttiva, ma solo « l'interponimento d'un'altra forza efficace, diversa dall'esperienza: nè definisce o può definire s'ella dee consistere in « forme e giudicii trascendentali, o più semplicemente in qualche speciale esercizio delle facoltà nostre ordinarie » (1).

Primieramente quali sono i filosofi che escludono affatto l'esperienza induttiva dalle cagioni efficienti delle idee universali? Io stento a vederli nel mondo della filosofia. Sarebbero forse tali filosofi, almeno al dì d'oggi, una produzione della fantasia del C. Mamiani? Avrebbesi egli creato un avversario chimerico per darsi l'ineffabile diletto di combatterlo, e di vincerlo?

Intanto però che il C. M. mi prepara una risposta, e scartabellando le pagine della storia filosofica numera quanti e quali possono essere gli avversarj da lui presi di mira, per me gli dichiaro almeno questo, che nè io (sebbene egli mi attribuisca un non so quale platonismo), nè molti altri meco insieme, non escludiamo affatto l'esperienza dalle cagioni efficienti delle idee (è inutile aggiungere *universali*, essendo per me le idee tutte universali): ma diciamo, che quella non basta a formarle. Dunque il suo argomento non vale, almeno contro di noi; e però non è completo, nè atto a munire il suo sistema, siccome pare ch'egli pretenda, contro le obbjezioni di tutti i filosofi, che non la senton con lui.

CAPITOLO XXVIII.

Di più, egli attribuisce a' suoi avversarj un altro errore, del quale, per essere a dir vero grosso anzi che no, non gli vor-

---

(1) P. II, X, III.

ranno saper buon grado. Tutti quelli, che ammettono qualche notizia, o lume dato all'uomo da natura, vengono a questo partito unicamente perchè credono, che nessuno esercizio delle facoltà umane, senza un primo lume, una prima notizia, possa produrre le idee. Ora egli attribuisce loro nelle parole surriferite, ch'essi abbiano veduto l'impotenza dell'esperienza induttiva nella formazione delle idee universali, ma che non abbiano poi cercato se mediante qualche esercizio delle facoltà nostre ordinarie gli universali si fossero potuti comporre. Egli sarà bene per avventura difficile l'assegnare un esercizio delle facoltà, vôlto a produrre gli universali, che non sia la stessa esperienza induttiva; la quale egli distingue, quasi fosse una cosa al tutto diversa. Ma lasciando ciò, noi, ed ognuno che si conosca un poco de' filosofici sistemi può assicurare il C. M., che que' filosofi ch'egli combatte, hanno almeno creduto di poter dichiarare insufficiente ogni esercizio delle facoltà ordinarie, supposte cieche d'ogni lume, alla formazione degli universali; e però, che tutta la questione con essi non si finisce già con affermare semplicemente, che il principio di causalità lascia in dubbio se alla formazione delle idee basti l'esercizio delle facoltà ordinarie e cieche dell'uomo, ovveramente si esiga l'esercizio d'una facoltà illuminata da una prima notizia.

Di nuovo: non pare, che il N. A. cogliesse lo stato della questione, nella quale egli è entrato con tanta sicurezza. E chi non coglie ed intende bene lo stato di una questione, può egli trattarla? qual giudizio dee farsi anticipatamente della soluzione ch'egli ne darà?

CAPITOLO XXIX.

Ma veniamo più alle strette. Il C. M. rinfaccia a' filosofi che non sono del suo sentimento, e che ammettono qualche verità elementare anteriore ad ogni idea fattizia, che mancano al severo uso della *sillogistica*, in quanto che, dic'egli, il principio della causalità non definisce nè può definire se quella forza efficace a produrre gli universali consista « in forme e giudicii « trascendentali, o più semplicemente in qualche speciale eser« cizio delle facoltà nostre ordinarie ».

Non mi fermo a esaminare quanto propriamente sia qui adoperata quella parola « trascendentale »; ma mi contento di ragionar così:

Posto vero, che il principio di causa non definisce nè può definire se quella forza, che è atta a produrre gli universali, sia o qualche prima notizia innata, o l'uso di qualche potenza senza quella notizia; converrà tale questione lasciarla insoluta, o converrà, a scioglierla, ricorrere a qualche principio diverso dal principio di causa. Non credo che niuno trovi che ridire su questa alternativa.

Or bene: il C. M., ogni qual volta confuta gli avversarj che ammettono qualche principio innato, rinfaccia loro la temerità di decidere una questione insolubile, e tutto al più di natura congbiettnrale. Non così quando egli stesso, dopo essersi spacciato in tal modo, o aver creduto d'essersi spacciato degli avversarj, entra nell'arringo, e propone e propugna la sua sentenza, che tutti gli universali traggono origine non da alcun principio innato, ma sì bene dal semplice uso delle ordinarie facoltà, prive di ogni intrinseca e prima visione: questione che, come egli dice, « occorre alla sua filosofia ».

Manco male però se stesse qui solo la cosa; e se a sciorre questa questione dell'origine, di cui ha tanto bisogno, egli non facesse uso del « principio di causa », da lui dichiarato inetto a deciderla, ma di qualche altro principio nuovo, a tutti incognito per avventura, e da lui escogitato. Nulla di ciò. La sua dimostrazione, efficace o no ch'ella sia, è tutta qui: egli tenta di provare, che col solo uso delle ordinarie potenze si possono formare gli universali; il che è quanto dire, che l'esercizio di quelle potenze è *causa sufficiente* a produr quell'effetto, e che però non conviene ad altra causa ricorrere: il che è l'applicazione appunto del principio di causa.

Quando adunque confuta gli avversarj che non riconoscono l'esercizio delle facoltà umane prive di lume per causa sufficiente alla produzione delle idee, egli strepita tassandoli di mancare di logica, perchè il principio di causa non ha virtù di mostrare se basti o no l'uso delle facoltà alla produzione delle idee, e ingiunge loro con severo sopracciglio di dover astenersi dal decidere quella questione; quando poi egli prende a

stabilire il suo sistema, come se gli avversarj suoi fosser morti, e non potessero riconvenirlo dell'ingiustizia che loro usa, prende con tutta sicurtà a dimostrare, che l'uso delle facoltà ordinarie è cagione sufficiente a formare gli universali. Ha egli adunque il C. M. due misure, l'una per sè, l'altra per gli avversarj, due logiche, o come egli dice, due *sillogistiche*, due metodi, due verità, e due falsità?

CAPITOLO XXX.

Ma giova che noi ritorniamo un po' addietro. Abbiamo già veduto, che il C. M. sentì, e fece a sè stesso l'obbjezione che « tutti gli universali non possono esser formati dal giudizio conoscitivo, perchè questo giudizio suppone innanzi di sè degli altri universali »: abbiamo veduto altresì, che non rispose a questa obbjezione se non con delle gratuite affermazioni, le quali peccavano di petizione di principio.

Quindi gli fu necessario di tentare altra via, cioè quella di dimostrare che l'atto di conoscere non è di tutta necessità alla formazione delle idee universali, e ch'egli « dee venire considerato siccome un istrumento di più aggiunto alle altre facoltà intellettive, per cui è data all'uomo la possibilità di sentire, d'intendere, e di sapere ».

Il dimostrar questo non è al C. M. cosa, per così dire, di sopra erogazione, ma strettamente obbligatoria, sebbene egli voglia farla apparire come una sopraggiunta all'altre ragioni sue: noi le abbiamo esaminate queste ragioni, ed abbiamo trovato che ragioni per avventura non sono. Resta adunque che noi cerchiamo il nerbo del suo ragionamento in quest'ultima cosa, che ci promette di dimostrare: saremo noi così fortunati da trovarcelo? veggiamolo.

Primieramente dandosi un uso delle facoltà d'intendere e di sapere, di attendere, di avvertire, di astrarre, di riflettere, di giudicare indipendentemente « da qualunque idea astratta ed universale, ed in ispecie dal giudizio conoscitivo », come crede il C. M., io dimando se con quest'uso, qualunque egli sia, si ottiene, o no, la formazione delle idee universali. Se il C. M. risponde di no, io replico esser dunque inutile quest'uso

singolare di tali facoltà alla soluzione della questione proposta, che era « come si potevano fare gli universali, senza qualche universale precedente ». Se il C. M. risponde di sì, siccome fa, giacchè è questo appunto che toglie lungamente a dimostrare, cioè che tutti gli atti che concorrono necessariamente alla formazione delle idee universali si possono da noi fare senza il giudizio conoscitivo (1), volendo da ciò inferire, che gli universali si possono formare senza bisogno di questo; io ragiono in questo modo:

Il Mamiani già prima avea lungamente spiegata la formazione degli universali coll'intervento assiduo del giudizio conoscitivo (2).

Dunque nel sistema del Mamiani, il nostro spirito alla formazione degli universali arriva per due processi diversi, cioè 1.° per l'uso delle facoltà intellettive, senza intervento di giudizio conoscitivo, 2.° per mezzo dello stesso giudizio conoscitivo, il quale non è che « un istrumento di più aggiunto alle altre « facoltà intellettive ».

Or chi non vede qui una cosa assai strana?

In primo luogo, sebbene la natura sia sempre ricca, qui tuttavia potrebbesi più tosto chiamar prodiga, se avendo ella già dato allo spirito un mezzo di formare gli universali, gliene desse poi un altro, che rimarrebbe veramente superfluo. Nè cause superflue, secondo il buon metodo, si debbono ammettere nella natura. Questo supporre dunque, come fa il nostro autore, che lo spirito umano abbia due vie da formarsi gli universali che sarebbero due facoltà tendenti al medesimo, riuscirebbe in un errore simile a quello di chi dicesse, che per vedere, oltre gli occhi, la natura ci dee aver fatto un altro organo visivo, e che gli occhi non sono che un soprappiù dato dalla natura a giunta delle altre facoltà visive.

---

(1) P. II, X, VII.

(2) « Noi siamo venuti esponendo la teoria degli universali e dei generali nel modo che la si può costruire e praticare attualmente, cioè con « l'intervenzione assidua dell'atto conoscitivo ». P. II, X, VII.

CAPITOLO XXXI.

In secondo luogo, due mezzi ad uno stesso fine, due strumenti conceduti allo spirito nostro ambedue per la formazione degli stessi universali, due serie di operazioni interne essenzialmente diverse producenti uno stesso risultamento, sono elle possibili, od involgono più tosto intrinseca contraddizione?

Io per me tengo questo per cosa al tutto ripugnante: e a dimostrarlo, troncando la via ad ogni replica, così discorro:

Che sono gli universali? quali sono i loro essenziali e proprj caratteri? Acciocchè nello stabilire questi non si possa cavillare, cerchiamoli nel libro appunto del C. Mamiani.

Fra' caratteri essenziali dell'idea universale, oltre la necessità e l'immutabilità, v'ha quello da cui deriva il suo nome cioè la universalità: « quelle idee dimostrano, dice il C. M., avere « una comprensione (1) senza limite, onde vogliono essere de- « nominate non soltanto generali, ma universali e infinite » (2). Poco innanzi egli reca in esempio l'idea astratta della sfericità. Ella « è universale, dice. Imperocchè la ragione medesima, « per cui essa idea conviene a ciascuno di quegli oggetti onde « fu ricavata (3), la fa convenire con tutti gli altri reali e « possibili, che fra le condizioni varie del loro essere inclu- « dono la sfericità. E perchè il numero di questi non è li-

---

(1) Volea dire « esteosione » Ognun sa che nella lingua filosofica fu generalmente convenuto, che sotto la parola di « comprensione delle idee » s'indicasse il numero delle note comprese nell'idea, e sotto la parola di « estensione » il numero degli oggetti possibili a cui l'idea si stende: di maniera che è una comune osservazione che si trova in tutte filosofie quella che la « comprensione e l'estensione delle idee stanno in ragione inversa fra loro », e che perciò le idee di più *comprensione* hanno una minor *estensione*, cioè s'estendono a minori classi di oggetti, e viceversa. Sarebbe desiderabile che il C. Mamiani avesse più famigliare il linguaggio de' filosofi: perocchè molto nuoce al trovamento e all'inseguamento del vero l'impropriet à del parlare.

(2) P. II, X, III.

(3) Suppone anche qui per indubitato il sistema de' sensisti intorno all'origine delle idee, e su di esso innalza i suoi ragionamenti. Sicchè se dell'origine delle idee non si potesse avere una certa sentenza, come il nostro autore pretende, ella sarebbe spacciata della sua filosofia: ella rimarrebbe mortalmente ammalata del malore cronico che si chiama scetticismo.

« mitato, ma trascende la creazione medesima e spazia nel « l'immensità del possibile, così l'idea astratta della sfericità « è vera idea universale e di comprensione (estensione) in« finita, cioè a dire ch'ella è un tipo e un esempio, nel « quale vediamo rappresentata una forma di estensione pro« pria a smisurato numero di soggetti (1) ».

Dunque, secondo il N. A., ciò che forma il proprio, il costitutivo dell'idea universale, si è lo stendersi a tutti gli oggetti possibili da lei rappresentati, i quali sono infiniti. In questo convengono necessariamente tutte le idee universali, e senza di questo carattere non sarebbevi universale. E però tornerebbe cosa assurda il partire le idee universali in due classi, le une che si stendessero quanto il possibile, cioè all'infinito, le altre che non abbracciassero se non un certo numero di oggetti finito. Queste ultime non sarebbero più universali; e ove si desse loro questa appellazione, si abuserebbe con ciò delle parole, si mentirebbe filosoficamente, perocchè la menzogna de' filosofi è appunto quella per la quale essi travestono un oggetto alla foggia d'un altro, e il fanno passare nel discorso sotto un finto nome e non suo.

Si ritenga bene tutto ciò, perocchè queste osservazioni ci debbono qua e colà cader più volte in acconcio.

Per ora basta a noi di conchiudere, che formare un universale, secondo la trovata definizione, è quanto formare « un tipo o un esempio »; come dice il Mamiani, ove è rappresentato un infinito numero di oggetti, cioè tutti i possibili.

Or bene: se così è, il processo della formazione di tali idee, dico io, non può esser che uno. Perocchè lasciando quello che in tale processo può caderci di accidentale, noi ci dobbiamo finalmente sempre ridurre a questo, di pervenire colle operazioni dello spirito nostro a formarci una rappresentazione o un pensiero, che si stenda a tutta l'infinità del possibile. Ora o questa operazione colla quale la veduta del nostro spirito si stende all'immensità del possibile contiene essenzialmente il giudizio conoscitivo, ovvero non lo contiene. Se lo contiene,

---

(1) P. II, X, IV.

rebbe finita del suo sistema. Veggiamo come conduce la sua dimostrazione.

Egli comincia a porre per fondamento di tutto il suo discorso, che alla formazione delle idee universali concorrono continuamente « tre sorte di atti: la concessione dei termini « particolari paragonabili: il paragone di quelli e l'astrazione « dell'identico: il giudicio della possibilità d'una ripetizione « infinita di esso identico » (1). Fin qui egli.

Io non fo la critica di questo passo, che troppe cose avrei a dirci sopra; perciocchè non voglio interrompere il filo del ragionamento che instituisce il N. A.

Si fa egli dunque a provare, che la prima e la seconda sorte degli atti, così da lui distinti, lo spirito può farli senza l'intervenzione del giudizio conoscitivo e di nessuna precedente idea universale. Se la sua prova sia efficace, noi il vedrem bene, ma qui tiriamo ancora innanzi.

Viene alla terza sorte di atti necessarj a formare le idee universali, che è « il giudicio della possibilità d'una ripeti« zione infinita di esso identico ». Egli dee qui pure mostrare, acciocchè sia provato il suo assunto, che anche questo giudizio si può fare senza giudizio, si può fare senza idea universale, senza la stessa idea del possibile!!! Udiamo con quali parole egli compie una tanto ardua impresa:

« Quanto all'ultimo atto, il quale considera l'identità rile« vata nel paragone, come capace di essere ripetuta in infinito « numero di soggetti, noi diciamo che colui il quale racco« gliesse qualche concetto d'identità senza possedere la idea « del possibile e dell'impossibile, non verrebbe certo a con« cepire la moltiplicazione infinita di quella medesimezza. Non « pertanto egli saprebbe figurarsela riprodotta un numero in« definito di volte. — Adunque escluso eziandio il concetto « della possibilità, il numero dei soggetti nei quali vien tro« vato l'identico si fa di per sè, e a poco a poco indefi« nito » (2).

Di qui egli vuole che si conchiuda, che dunque le idee uni-

(1) P. II, X, VII. (2) Ivi.

versali si possono fare senza giudizio e senza il concetto del possibile! Se al mio discreto lettore costasse troppo il prestarmi fede, vada a vederlo nel libro del C. M., che non è sottochiave, ma alle stampe (1).

Quanto a noi, sebbene potremmo mostrare che senza il concetto del possibile non si può raccogliere dallo spirito alcun concetto d'identità, anzi nè pur formarsi un concetto al mondo, e parimente che sarebbe impossibile il figurarsi riprodotta la medesimezza delle cose il più piccol numero di volte; tuttavia soprabbasta all'uopo nostro di attenerci alla confessione del Mamiani.

Confessa egli, che senza l'idea del possibile non si può ripetere l'identità rilevata dal paragone, in un infinito numero di soggetti.

Confessa, che l'idea universale dee essere infinita, cioè dee stendersi a tutti gli oggetti possibili, i quali appunto per esser possibili, sono infiniti, non avendoci nel possibile limite alcuno.

Dunque, conchiudo, secondo il C. M. stesso, senza l'idea del possibile non si formano gli universali: il che è appunto il contrario di ciò che dovevasi dimostrare.

Non vale il dire che « l'identico si fa di per sè a poco a poco indefinito ». Sebbene sia falso anche questo, tuttavia supponendol vero, io dico che l'indefinito, è però sempre finito,

---

(1) Vogliam noi vedere confidenza che merita la dottrina di un autore, a qualche segno estrinseco, per così dire? Osserviamo se egli cammina franco, o se tentenna nel suo stile, cioè se intramette ad ogni sua affermazione qualche particella, o avverbio, o aggettivo che renda dubbiosa, o più veramente distrugga l'affermazione nell'atto che la fa. Poniam caso; si vuol sapere se alla formazione degli universali faccia bisogno sì o no il giudizio conoscitivo nel che sta tutto il nodo della questione. Come annunzia il nostro autore sì fatto assunto? Con queste parole: « Verremo sponendo « sin dove crediamo che giunga l'azione *diretta* e *necessaria* del giudicio « conoscitivo sulla formazione delle idee universali » (P. II, c. X, VII). Or chi non vede, che quella parola *diretta* distrugge l'assunto medesimo? Non si tratta di cercare se il giudizio conoscitivo operi direttamente o indirettamente alla formazione degli universali, ma se la sua azione in qualsiasi modo vi bisogni. O sia diretta, o indiretta l'azione che egli vi esercita, se questa è necessaria, rimane vero che a formare gli universali indispensabile torna il giudizio conoscitivo.

secondo il Mamiani stesso: dico che il finito dall'infinito è infinitamente distante; dico in conseguenza, che s'allontana infinitamente dal vero la sentenza del N. A., la qual dice, che si possano formare le idee universali senza giudizio conoscitivo e senza idee universali precedenti; e che perciò è verissimo il contrario, cioè che le idee universali fattizie ne suppongono alcun'altra universale dinanzi ad esse non fattizia, coll'ajuto della quale quelle si formino.

CAPITOLO XXXIII.

Chi volesse rendere una qualche ragione di un sì smisurato sgarrare, la troverebbe probabilmente in quel copiosissimo fonte di sofismi, che è il mutare concetto alle cose di cui si ragiona, o piuttosto significato alle parole. Così nello sragionamento surriferito, egli par verosimile che il nostro autore, dopo aver collocato il concetto dell'idea universale nello stendersi che ella fa all'infinito, cioè a tutto il possibile, abbia poi smarrito dall'attenzione questo giusto concetto, per la preoccupazione della mente impegnata nel sistema careggiato, pigliando in quella vece l'idea universale per una idea di ciò che hanno le cose di comune o d'identico, ripetibile in un certo numero di oggetti, non però infinito. Come che sia, egli è manifesto che non si può con una sola voce nominar due cose infinitamente distinte fra loro, come sarebbero quelle due specie d'idee (se elle vi avessero), e che la questione non si volge che alla prima specie, dove solo sta il nodo, che non si dee già nascondere o involare agli occhi proprj ed altrui, ma sciorre.

CAPITOLO XXXIV.

E qui egli è necessario, che noi notiamo un'altra cosa.

In qual maniera il Mamiani ricorrendo a quel doppio processo di operazioni dello spirito, riuscenti ad uno stesso fine, cioè a produrre delle idee universali, crede di poterne persuadere i suoi lettori?

Distinguendo i tempi dello sviluppamento umano. Egli accorda pienamente, che, parlando dello stato presente del no-

stro intelletto, noi non possiamo formare l'atto di conoscere senza un giudizio, nè un giudizio senza idee universali (1); e però toglie anco ad esporre « la teoria degli universali nel « modo che la si può costruire e praticare attualmente, cioè « con l'intervenzione assidua dell'atto conoscitivo » (2). Ma se non ci fosse stata altra via che questa dell'atto conoscitivo a formare gli universali: se l'atto di conoscere fosse sempre stato lo stesso, e avesse avuti sempre i costitutivi medesimi che ha oggidì; la sarebbe stata imbrogliata assai pel sistema abbracciato tenacemente dal C. M. Adunque era a lui necessario il ricorrere indietro all'età dell'infanzia, e cercar nell'ombre di questa il suo rifugio: era necessario, che egli venisse prima ponendo il dubbio, se forse siasi allora da noi conosciuto senza bisogno dell'atto conoscitivo, e giudicato senza il giudizio che adoperiamo presentemente: proseguendo poi su questa via del dubitare, allora avremo forse formati gli universali senz'accorgercene, per mezzo d'istinti e d'altre operazioni, che non esigono precedenti universali. Non bastava ancora tutto ciò: era necessario che questo dubbio si rendesse verosimile; e che finalmente nell'animo de' lettori si venisse insinuando per certo: e così su questa certezza si fabbricasse una dimostrazione di tutto lo scibile, « dedotta per una serie di teoremi purissimi, « somiglianti alla geometria » (3).

CAPITOLO XXXV.

E qnanto al proporre come nn semplice dubbio questo, che nell'età infantile avessimo noi un altro mezzo diverso da quello che presentemente abbiamo di formare le idee universali, egli crede di poterlo fare a sicurtà. Perocchè a tal uopo ha già precedentemente insegnato in forma di aforismo, che « la storia dell'intelligenza ha per legge dell'essere suo una « porzione positiva ed un'altra congetturale », e « stante che « la nostra reminiscenza non può rendere testimonio veruno « delle prime cogitazioni e che fra quelle e gli attuali feno-

(1) P. II, c. IV, v. (2) P. II, c. X, vii. (3) P. II, c. XX, ii.

« meni non sembra correre alcuna identità necessaria, segue « che la ricerca intorno le origini dell'intelligenza sia di na- « tura congetturale e non positiva » (1).

Su questo insegnamento aforistico potrei fra l'altre cose osservare, che se la nostra reminiscenza non può rendere testimonio veruno delle prime cogitazioni, e se non ci ha un altro mezzo da conoscerne la natura, in tal caso la cognizione nostra intorno alla natura di que' primi nostri pensieri non è pur conghietturale, ma nulla affatto. Se poi v'ha qualche altro argomento a poterli conoscere, non si può più affermare, che questo argomento sia anzi conghietturale che certo, se non si dice qual sia, e non si mostra il grado di forza e di autorità che egli possiede. Le riferite parole adunque, fino a che non si fiancheggiano di prove, nulla conchiudono, come quelle che gratuitamente furono dette.

Ma or riceviamole per vere, e cerchiamo di conoscere qual profitto possa ritrarre da quelle il N. A.

CAPITOLO XXXVI.

Tutto il profitto ch'egli può cavarne, se alcuno ne può, si riduce a questo ragionamento. Ciò che è avvenuto in noi nella prima età, non si sa che dubbiosamente: dunque non si può nè affermare nè negare che l'atto di conoscere fosse in quei primi sviluppamenti dell'uomo quale è al presente, o che abbia inchiuso il giudizio, e avuto bisogno del lume di qualche universale: dunque i filosofi, che affermano questo bisogno contro di noi che facciamo venire ogni idea da'sensi e dall'induzione, l'affermano temerariamente, peccando nel buon metodo, perchè danno per certo quello che è conghietturale.

Ma qui io non veggo, che sicurtà possano dare al N. A. queste tenebre dell'infanzia. Convien considerare in primo luogo, che per gli avversarj di lui dee valere la stessa logica che per esso, e che però gli possono ritorcer contro l'argomento in questa maniera: Quando per noi sia incerto che i primi atti

---

(1) P. I, c. XVI, 6.° afor.

di conoscere sieno stati fatti con una precedente idea universale, non dee esser più certo per voi che si sieno fatti senza di quella. Ma voi fondate tutta la vostra dimostrazione dello scibile sul supposto, che quegli atti primi non abbiano avuto bisogno di nessuna idea precedente, e però che non se ne debba ammettere veruna d'innata, ma tutte sieno di nostra formazione. Dunque anco la vostra prova dello scibile non è più che congbietturale, dunque la certezza dello scibile non è dimostrata, dunque siete scettico, benchè il neghiate di tanta forza.

CAPITOLO XXXVII.

Che potrebbe rispondere a sì fatto ragionare il C. Mamiani? Forse, che la formazione nostra di tutte le idee appartiene a noi, quando anco i primi atti di conoscere che fa il fanciulletto involgessero il giudizio conoscitivo, e fossero della stessa natura con gli atti di conoscere che fa di presente lo spirito nostro? Non può; perocchè egli accordò che l'atto di conoscere nello stato nostro presente suppone sempre un giudizio, ed un'idea universale anteriore. Forse non esser vero, ch'egli appoggi la sua dimostrazione dello scibile sopra la teorica dell'origine delle idee? Ma noi non abbiamo asserito questo, senza darne le prove cavate dal suo libro, recate nelle sue proprie parole. E se non basta, siamo presti d'addurne altre ed altre, e le recheremo di fatto più sotto. Forse che la sua dimostrazione dello scibile rimanga intatta, quand'anco si ammetta qualche notizia congenita? Ma egli stesso s'accorge, ciò non poter essere; egli stesso si fa l'obbjezione, che se v'ha qualche cosa in noi, non prodotto da noi, questo non appartiene alla sua dimostrazione dello scibile, la qual comincia colla certezza dell'intuizione immediata, alla quale intuizione precederebbe quella notizia innata, e però non riceverebbe prova dall'evidenza della intuizione.

Riman dunque fermo, che se è dubbiosa pe' suoi avversarj l'origine delle idee, è dubbiosa ugualmente per lui, e in conseguenza anche la sua prova dello scibile zoppica dello stesso piede, come quella che è un corollario della storia dell'origine del sapere.

CAPITOLO XXXVIII.

Ma egli stesso confessa in un luogo, che anche per lui riman dubbiosa la soluzione del problema dell'origine, dicendo: « non osiamo — credere di avere rimosse le difficoltà e le « tenebre che involgono la spiegazione della facoltà conoscitiva » (1); e più sotto: « lo sguardo acuto dei filosofi non « sa rintracciare con sicurezza nè gli atti primitivi, nè le « forme primitive delle nostre cogitazioni « (2).

Or come saremo noi certi, che la facoltà conoscitiva non c'inganna, s'ella è per noi involta nelle tenebre? e se gli atti primitivi, e le forme primitive delle nostre cogitazioni sono sfuggite sin ora allo sguardo acuto de' filosofi? Sfuggite al nostro sguardo, come sapremo ch'elle non ci sono mendaci? se non ne veggiamo la natura, come potremo vederne la veracità?

CAPITOLO XXXIX.

In fine, tutte queste parole nostre sono soverchie, dopo aver noi mostrato, che è cosa intrinsecamente assurda l'ammettere due processi di operazioni intellettuali nell'uomo, con entrambi i quali si formino le stesse idee universali (3).

E perocchè il Mamiani ammette per certo, che il processo che noi usiamo di presente a formare gli universali involge il giudizio conoscitivo, e con questo la precedenza di qualche universale; dunque non può più ammettersi nè pure per dubbioso e per conghietturale quell'altro processo della formazione degli universali cercato nelle tenebre dell'infanzia, o più tosto supposto in esse come possibile. Egli non è pur possibile, ma si dee al tutto abbandonare; nasca che sa nascere delle teoriche del N. A.

Che se così non fosse, e rimanesse al C. M. almeno la possibilità di que' due processi di operazioni intellettive ch'egli introduce a produrre gli universali, l'uno dello stato nostro presente, l'altro dell'infantile; io credo tuttavia, che volendo

---

(1) P. II, c. XI, IV. (2) Ivi. (3) C. XXXI.

il N. A. compire le parti di buon filosofo, egli non potrebbe a meno di appagare i suoi discepoli o i suoi lettori di alcune risposte a certe loro dimande, che ragionevolmente gli verrebber facendo; nè senza ciò egli potrebbe rendere il dubbio da lui proposto verisimile.

A ragione d'esempio, è ben naturale, che la giusta curiosità di alcuno de' suoi uditori gli volgesse queste interrogazioni:

„ Voi dite che nel presente stato del nostro intendimento, noi formiamo gli universali col giudizio conoscitivo, e però mediante degli universali precedenti. Io vorrei sapere in qual età, o almeno in quale grado ed epoca di suo sviluppamento, lo spirito dell'uomo abbandonasse il primo processo di operazioni mentali, onde egli formava gli universali senza universali precedenti, e abbracciasse il secondo processo. O se ciò non potete determinare, soddisfatemi almeno di un' altra cosa. Voi insegnate, che senza bisogno di giudizio conoscitivo, e di universali precedenti, lo spirito può formare a sè stesso delle idee che rappresentano un certo numero indefinito di oggetti, numero per altro sempre finito. Questi sono gli universali che in fine del conto voi trovate possibili a farsi senza l'ajuto di idee universali precedenti, i quali, anche stando alla vostra stessa definizione, universali non sono, nè osate pure di lasciarne loro il nome, imponendo ad essi in vece di questo, il nome di generali. Ma non contando ciò, vi chieggo, e siete parmi obbligato d'appagarmi, che mi dimostriate possibile il passaggio dello spirito da idee che rappresentano un numero finito di oggetti, ad idee che ne rappresentano un numero infinito quant'è il possibile, senza che lo spirito possegga l'idea universale e infinita del possibile stesso; e m'accontenterò se dimostrate la possibilità di questo passaggio, benchè non possiate assegnarmi il momento, nel quale lo spirito fece questo salto mortale. Un primo momento ci dee essere stato, se ella è vera la vostra dottrina, nel quale un sì terribile salto fu tirato dallo spirito. A voi dunque spetta almeno di mostrarmene la possibilità; perocchè uno de' canoni del buon metodo vuole, che ove il filosofo introduce delle ipotesi, prima di tutto provi che sono possibili. Come rispondete voi al mio dubbio „ ?

Il N. A. si troverebbe forte impacciato a trovare non un

effugio, ma una risposta legittima alla domanda del suo uditore. E se questi per avventura fosse un de' giovanotti acuti e arditelli delle nostre Università, così gli prenderebbe fors'anco a dire:

« Giacchè voi esitate, Maestro mio, a provarmi con chiare ragioni la possibilità di quel passaggio, che volete pure far fare di forza alla povera mente umana, da idee non universali ma finite, a idee universali e infinite; vi dimostrerò io in quella vece l'impossibilità in cui voi siete di dimostrarmela, e così vi torrò dalla pena che l'uom prova sempre, ove tenta di fare ciò che non può. Voi avete messo tutto in opera a rinvenire fin dove possano giungere le facoltà intellettive, senza l'uso del giudizio conoscitivo e degli universali, e per quanto vi siate dicervellato, per quanto le abbiate spronate queste povere facoltà, cacciandole più innanzi che non potessero andare; tuttavia dove siete alla fin pervenuto? A farle produrre delle idee non universali e infinite, ma delle idee che rappresentano un certo numero di oggetti indefinito sì, ma sempre però finito. Che si dee conchiuder da ciò? ch'elle non possono andare un passo più innanzi secondo voi medesimo. Perocchè non essendo elle riuscite a formarsi degli universali, esse facoltà rimangono come prima, destitute di questo ajuto di universali; e però non possono andare più di prima. E voi stesso tirate questa conclusione, ove dite che « colui; il quale racco« gliesse qualche concetto d'identità senza possedere la idea « del possibile e dell'impossibile, non verrebbe certo a conce« pire la moltiplicazione infinita di quella medesima » (1), e però non verrebbe a concepire idee universali.

A che pro adunque, soggiungeremo, entrò il C. Mamiani a cercare che cosa le facoltà intellettive potessero senza ajuto di universali? egli non ne trasse profitto alcuno al suo sistema, perocchè il nodo della questione rimase intatto, il qual nodo è sempre « come la mente possa formarsi gli universali senza universali precedenti »; ed anzi più che mai si rese palese, e fu suggellato dalle stesse confessioni ingenue del nostro autore

(1) P. II, c. X, VII.

questo vero, CHE LA MENTE NON PUÒ PRODURRE UNIVERSALI, SENZA L'AJUTO DI UN UNIVERSALE PRECEDENTE, ed è quello del possibile; e però « che non tutti gli universali sono di nostra formazione, ma che uno almeno dee esserci dato da natura », ed è come fanale della mente.

CAPITOLO XI.

Ma sebbene il C. M. dichiari talora e senta, come vedemmo che alla sua filosofia occorre aver dimostrato, lo spirito nostro intellettivo essere fornito per natura di ogni prima notizia (1), tuttavia in altri luoghi torna poi a far solenni dichiarazioni dell'indipendenza delle due questioni.

« E per fermo, egli dice in un luogo, che la nozione del« l'essere anteceda ogni altra idea generale, o sia loro con« temporanea: ch'ella sia innata, ovvero sperimentale, la certa « realità trovata da noi fino qui nelle umane conoscenze, e in « esse idee generali, rimane tuttavia la medesima: imperocchè « questa nozione dell'essere pensata dal nostro autore (l'Ab. « Rosmini) e descritta da lui, come idea affatto indetermi« nata, e che altro non pone se non la possibilità dell'esi« stere, non pretende di stabilire *a priori* alcuna realità (2): « che anzi vien dichiarato da esso Rosmini l'idea dell'essere « non avere nulla che fare col sussistere delle cose, il quale « è conosciuto bensì per mezzo di quella, ma non affermato « e posto da quella » (3).

(1) « Occorre alla nostra filosofia dimostrare che simili idee (universali) « acquistano la università e immutabilità loro non da forme ingenite e da « giudicii *a priori* istintivi, ma per l'azione semplice e naturale delle fa« coltà ordinarie di nostra mente ». P. II, c. X, III.

(2) Vorrei credere un sospetto non temerario quello, che mi fa dubitare se il C. Mamiani abbia letto molto innanzi nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee* che prende a confutare. La Sezione VII di quest'opera è intitolata *Delle forze del ragionamento a priori*, e vi si dimostra lungamente che *a priori* si può stabilire la realità suprema e compiuta, cioè la sussistenza di Dio. Mostravisi ancora, che *a priori* non può essere dimostrata verun'altra realità; perchè tutte le altre sono *contingenti*, e non *necessarie*; ed essendo contingenti, esse non possono venir da noi conosciute che mediante una cognizione acquisita, e non necessaria.

(3) P. II, c. XI, 1.

Ma io non credo, che il lettore riceverà per buona tale dichiarazione, ma la troverà in molte parti viziata.

Ed ella è viziata primieramente, perchè contraddice ad altre dichiarazioni dello stesso autore.

In secondo luogo è viziata, perchè è falso che dal Mamiani si trovasse la certa realità dello scibile: essendosi ella basata sulle origini dello scibile stesso, e queste non dimostrate, e dichiarate ora conghietturali, or colla solita incoerenza, del tutto ignote.

È viziata in terzo luogo, perchè racchiude un falso concetto, da noi notato più sopra, della verità e falsità delle idee. Il Mamiani fece consistere questa verità e falsità nella rispondenza o mancanza di rispondenza di queste idee a certi oggetti reali e sussistenti che, secondo lui, costituiscono i termini di quel paragone, dal quale le idee furono dedotte e formate (1): all'opposto le idee sono sempre vere; e quello che può avere il vero ed il falso in sè stesso, è il giudizio, che applica le

(1) Buona opera prestò il Mamiani all'Italia richiamandola allo studio degli autori suoi originali. Conviene però anche questi non ciecamente seguire, distinguere il merito di ciascuno, pesare il valore delle sentenze. Mario Nizolio, a ragion d'esempio (da cui il Mamiani toglie il motto, messo in fronte al suo libro) appareggiato al colosso di s. Tommaso si rende invisibile, ed anco confrontato con altri ingegni dal nostro autore citati, rimausi mingherlino assai. Ora dal Nizolio egli pare avere il C. Mamiani derivato il suo errore sulla necessaria rispondenza delle idee a' reali sussistenti perchè sieno vere: quando la loro verità non è che una relazione che hanno co' possibili, e non punto co' sussistenti. E Leibnizio stesso notò un tale errore nell'*Antibarbaro* del Nizolio, che vi cade frequentissimo: ma basti addurre un solo luogo per non essere infinito. Nel lib. I, c. IV dell'*Antibarbaro* dice: « quando io dico generi di animali, o « specie di uomini, voglio così essere inteso, che io esprima non quell'ani- « male o quell'uomo universale, che i dialettici o filosofastri si vanno « fingendo peggio che vanamente e stoltamente; ma tutti i singolari ani- « mali, e i singolari uomini ». Ora ecco l'annotazione di Leibnizio, nell'edizione che fece del libro del Nizolio, a questo luogo: *Hic errat. Sublatis enim e mundo singularibus, nihilominus universalis propositio in possibilibus tuetur veritatem. Nam etsi occidantur omnes elephantes, manebit tamen vera hæc propositio: omnis elephas est animal, in effectu: quum ad hanc conditionalem resolvitur: si quis est elephas (sive jam sit, sive non), ille est animal.* Ne' possibili adunque sta solo la verità della idea, e non punto nelle sussistenze.

idee agli oggetti sussistenti; dai quali le idee sono indipendenti per natura, essendo quelle necessarie, e questi contingenti.

Che se non gli fosse stata offesa la mente da questo errore intorno la verità e falsità delle idee, egli avrebbe potuto agevolmente conoscere, che di nulla forza è la ragione ch'egli adduce a provare dover riuscire indifferente alla verità dello scibile, che l'idea dell'essere sia innata o pure fattizia. Egli dice, che quand'anche quella sia innata, tuttavia rimangli ferma la certa realità delle umane conoscenze, perchè essa idea dell'essere « non ha nulla che fare col sussistere delle cose, « il quale è conosciuto bensì per mezzo di quella, ma non « affermato e posto da quella » (1).

Or questa ragione sarebbe di qualche momento se tutta la verità o piuttosto veracità delle idee consistesse nell'aver queste un corrispondente negli oggetti reali e sussistenti: all'incontro esse non hanno necessaria corrispondenza se non con de' possibili.

Più tosto dovea considerare il N. A., che se l'idea dell'essere non afferma per sè sola nessun oggetto sussistente, ella è però quella col *mezzo* della quale si conoscono tutti, com'egli stesso dice, quella che li misura tutti, e assegna a tutti la loro quantità di essere, e però il loro valore.

Ora se quest'idea è il mezzo di conoscere le cose reali; non è egli necessario a chi vuol dare la dimostrazione della conoscenza, il dimostrare che questo mezzo non è fallace? se ella è la misura delle cose, non fa uopo provare che questa misura è giusta e non ingannevole?

Non vale mica il dire semplicemente, che l'intuizione è di tutta certezza; perocchè questo bisogna non affermarlo, ma provarlo. E per provarlo, conviene mostrare assurdo il contrario. Ora il C. M. a provare certa l'intuizione mediata della realità esteriore, trova un conflitto fra un fatto ed un raziocinio, e per conciliare insieme questo fatto e questo raziocinio, che sembrano contraddirsi, egli conchiude che fa bisogno introdurre il terzo fatto della realità esteriore, che spieghi la contraddizione apparente de' due primi fatti, perocchè, dice

(1) P. II, c. XI, 1.

egli, « la contraddizione dei fatti è sempre apparente » (1). Tutto ciò sarebbe vero ed efficace, quando fosse stato provato prima la veracità ed autorità del raziocinio: ma questa appunto è quella che si vuol provare: dunque ci avvolgiamo anche qui nel circolo. In qual maniera uscirne, se non si mette prima ad esame il mezzo col quale conosciamo, e ragioniamo, che è « l'idea dell'esame », e vedutol certissimo ed infallibile, ne caviamo di ciò la certezza e infallibilità della conoscenza, e del raziocinio medesimo?

Qualunque sia la realità esterna, allorchè noi la percepiamo, noi affermiamo a noi stessi che è, noi le applichiamo il predicato dell'essere. Questa è l'intuizione delle cose esterne sussistenti. Questa intuizione adunque non è un fatto semplice; ella ha bisogno per operarsi, che sia in noi precedentemente l'idea dell'essere, che è quella che s'applica alla cosa sentita, quando l'uom dice internamente: « questo che sento, È ». Non si concede adunque al filosofo, che promette la dimostrazione dello scibile, di lasciare senza esame questo elemento del sapere: nè lice a lui cominciare dall'intuizione come primo fonte del sapere, senza disaminare il mezzo d'intuire, che precede l'intuizione medesima.

CAPITOLO XLI.

Che se il Mamiani avesse riputato veramente inutile pel suo sistema il sottoporre ad esame quelle idee che sono supposte preesistenti in tutti gli atti intellettivi che nello stato presente noi facciamo; non si sarebbe poi così lungamente trattenuto a provare in più luoghi, che « l'atto di conoscere dee « venire considerato siccome un istrumento di più aggiunto « alle altre facoltà intellettive » (2), e che « l'esercizio più « semplice, più immediato e più elementare delle facoltà di

(1) P. II, c. V, III. Chi glie l'ha detto che la contraddizione de' fatti è sempre apparente? Convien riflettere che qui si tratta di provare la verità dello scibile; e però non conviene ammettere de' principj a bizzeffe come infallibili; perocchè in tal caso si suppone prima ciò che si vuol provare.

(2) P. II, IV, v.

« attendere, riflettere e giudicare sembra indipendente da qua-
« lunque idea astratta ed universale, e in ispecie da esso giu-
« dicio conoscitivo » (1): non si sarebbe sforzato finalmente di far credere per poco inutile il giudizio conoscitivo alla formazione degli universali (2).

Ma come che sia la cosa, egli è però strano a vedere in qual rete si cacci il Mamiani da sè medesimo, intricandovisi sempre meglio; non già per poca bontà o acutezza d'ingegno, ma per dura e ineluttabile necessità della causa, la pravità della quale trae a perdizione i più rari intelletti.

Si tenga ben fermo, che natura di scibile il C. M. abbia preso a dimostrare legittimo e vero. Non quello certamente che si forma coll'esercizio « più semplice, più immediato e più « elementare delle facoltà di attendere, riflettere e giudicare ». Questo appartiene a quel primo periodo della vita umana, nel quale la storia del pensiero non può essere, dice il Mamiani, se non conghietturale ed incerta. Nel descrivere la maniera di procedere e l'assunto del suo libro se ne dichiara espressamente. « Noi evitiamo, dice, di toccare la porzione congettu-
« rale dei psicologi: e facciamo stima che le dottrine su quella
« fondate o a quella attinenti non possono quasi mai (3) in-
« contrare una piena dimostrazione » (4). E proponendosi il problema della realità obbjettiva, com'egli lo chiama, così sel pone: « ommessa la investigazione delle origini, si cerca se
« dalla condizione attuale di nostra mente può trarsi fuori
« una prova tale di ragionamento o di fatto, per cui la rea-
« lità esterna divenga una certezza dogmatica » (5). In somma avendo stabilito che le nostre facoltà operano in due modi, l'uno come avviene nell'uomo adulto coll'atto conoscitivo, l'altro come avviene nell'infante senza l'atto conoscitivo; egli non parla che dello scibile prodotto coll'atto conoscitivo, dello

---

(1) P. II, IV, VII. (2) P. II, X, VII.

(3) Questo « quasi mai » dice molto: dice, che il C. Mamiani non è sicuro del fatto suo. Fino che si tratta di notizie conghietturali, la dottrina su quelle fondata non sarà mai certa. Il *quasi* suol essere per lo più una gran parola antifilosofica!

(4) P. II, c. V, II. (5) Ivi.

scibile nostro presente; parendo a lui, che il fondare i suoi ragionamenti sull'altro modo di conoscere originario e infantile, sarebbe stato un fondarli sull'arena, non dandosi di questo modo che incerte conghietture. Sicchè riassumendo in fine la sua teoria della verità dello scibile, si compiace di questa solidità di base data al suo ragionamento coll'aver tutto dedotto da ciò che è essenziale all'atto conoscitivo:

« A fine, dice, che la dimostrazione s'appropriasse a tutti i « casi reali e possibili, — abbiamo ogni cosa dedotta non da « qualche specialità del pensiero, ma da ciò che in lui di- « mora perennemente, e costituisce l'essenza dell'atto conosci- « tivo » (1).

Dove non posso tralasciare un'osservazione su quella frase « specialità del pensiero ».

Rammentandomi io, che il N. A. insegnò avervi un esercizio delle facoltà intellettive, senza l'atto conoscitivo; mi trovo veramente in impaccio a conciliarlo seco stesso, quando in questo luogo afferma non dedurre egli la sua dimostrazione dello scibile da « qualche specialità del pensiero » appunto perchè la deduce dall'atto conoscitivo. Anzi quell'atto non può esser per lui che una cotale specialità del pensiero, dopo che il dichiarò « un istrumento di più », aggiunto alle altre facoltà intellettive, le quali operarono, e possono operare senza di lui. Per conciliare in qualche modo il N. A. seco stesso, non veggo altra via, che quella d'intendere questo suo passo in modo, ch'egli non s'applichi se non al pensiero dell'uomo adulto, e così voglia dire, che l'atto conoscitivo non è una specialità di questo pensiero dell'adulto, perocchè non v'ha pensiero nell'adulto senza quell'atto.

Ma non posso seguitare a leggere nel suo libro le parole che vengono appresso alle citate, senza che io non m'abbatta ad un'altra difficoltà maggiore, la quale strugge la concilia-

(1) P. II, XX, II. L'atto conoscitivo lo introduce per forma ch'egli anzi il domanda per postulato senza più. « Si è concluso, — dice, lo scibile « umano — appoggiare ad una certezza immediata e indubitabile, e la di- « mostrazione de' varj aspetti nei quali trasformasi, domandare il sol po- « STULATO DELL'ATTO CONOSCITIVO » (Ivi).

zione da me proposta. Perocchè da prima egli annovera quali sieno « le disposizioni perpetue », com'egli le chiama, dell'atto conoscitivo: poi prendendo l'esposizione di « giudicio conoscitivo » (1) per sinonimo di « atto conoscitivo », così conchiude: « Da sì fatti essenziali del giudizio conoscitivo è scaturita nel nostro libro la spiegazione e la prova dei sette « modi costanti del vero, i quali alfine abbiamo veduto riuscire semplici varietà e modi dell'Intuizione immediata, di « cui il giudicio conoscitivo è pura e frequente specialità » (2). Questo parlare sconcia intieramente la conciliazione da me tentata.

Imperocchè se il giudizio conoscitivo è una specialità dell'Intuizione; dunque non abbraccia tutte le specie e tutti i modi d'intuizione. E se non abbraccia tutte le specie e modi d'intuizione, come deducendo il Mamiani la prova di tutto lo scibile dagli essenziali del giudizio conoscitivo afferma poi che questa prova non fu dedotta da *una specialità del pensiero*, ma da ciò che in lui dimora perennemente? Io non so onde uscire da questo labirinto, in cui il N. A. mi ha preso seco, e fatto smarrire.

CAPITOLO XLII.

Ma torniamo in via. Dicevasi, che tutta la dimostrazione dello scibile lavorata dal N. A., risguarda quello scibile che è formato dall'atto conoscitivo « tal quale risiede nella presente « costituzione dei nostri intelletti » (3).

(1) Nel cap. IV della P. II, n.° v, il nostro autore distingue il giudizio conoscitivo, dall'atto di conoscere, e fa che quello sia il primo elemento di questo. Non si dà buon metodo di filosofare ove non si conservino i significati delle parole: perocchè usando le stesse cose ed espressioni a significare cose differenti, almeno senza avvertirne il lettore, la confusione delle idee è inevitabile, e in questa confusione allignano i paralogismi d'ogni maniera. È molto da osservarsi, che anche nello stesso capitolo dove avea distinto il giudizio dall'atto di cognizione come una parte di questo, riepilogando poi lo fa presso a poco una cosa con questo; perocchè dice « tutte « quelle (facoltà) che assistono immediatamente all'atto di cognizione son « contenute ed epilogate nella facoltà di giudicare » (P. II, c. IV, vii). Chi può spiegare tanta incertezza ne' vocaboli, e nelle frasi? chi sarà obbligato di seguitare col pensiero tali frequenti variazioni?

(2) P. II, XX, ii. (3) P. II, c. IV, vi.

Ottimamente. Ma è egli questo tutto lo scibile? questo non è se non quello scibile che l'uomo si forma coll'atto conoscitivo tal quale presentemente noi l'usiamo. Mi risponda dunque il N. Autore l'una di queste due cose: o non vi ha un altro scibile per noi, fuor di quello che vien formato da questo strumento dell'atto e del giudizio conoscitivo; ovvero vi ha un altro scibile, che l'uomo forma a sè stesso, senza l'intervenzione di quel giudizio conoscitivo: qui non ci ha mezzo.

Così adunque ragiono: se il N. A. mi dice che tutto lo scibile umano proviene dall'atto e giudizio conoscitivo; e bene, gli dico io, dunque l'uomo usa sempre di quest'atto di conoscere, dunque non v'ebbe mai un tempo nell'uomo nel quale egli potesse farne senza, dunque il giudizio conoscitivo non è già un istrumento di più aggiunto all'altre facoltà intellettive, ma è lo strumento unico, necessario, universale, col quale operano le facoltà intellettive, o almeno la prima di esse da cui tutte l'altre dipendono; dunque è falso, come voi sostenete che senza il giudizio conoscitivo si possono formare delle idee; dunque non tutti gli universali sono fattizj, ma ve n'ha almeno uno donato a noi per larghezza di natura, quello che indispensabilmente è necessario acciocchè si possa fare lo stesso primo giudizio conoscitivo, pel quale voi stesso conoscete la necessità di un precedente universale (1).

Se poi il N. A. mi dice, che v'ha uno scibile formato da noi senza l'atto conoscitivo, coll'uso più elementare delle facoltà intellettive, come veramente talor dice e sostiene; in tal caso io gli rispondo, che dunque lo scibile, di cui egli ha preso a dimostrare la verità, non è tutto lo scibile umano, ma solamente una specialità di esso (com'egli suol parlare), e però, che fugge alla sua dimostrazione tutto quello scibile, che è formato in noi prima che cominciamo a far uso dell'atto e del giudizio conoscitivo. Di più: il rimanere incerta e indimostrata questa prima parte del saper nostro, taglia i nervi alla dimostrazione

(1) Vedi P. II, IV. Egli dice fra l'altre cose (P. II, c. IV, v) che « l'intuizione che presta materia allo scibile umano ha sempre la forma « generale di conoscenza ». E prima avea detto « Due parti essenziali co- « stituiscono la conoscenza: l'atto del giudicare e dell'affermare, e l'og- « getto giudicato e affermato ». P. II, c. II, 11.

della certezza anche per la seconda parte: conciossiachè il N. A. non tirò una linea di divisione fra li due scibili così precisa e sensibile, che si possa subito sapere quale delle cognizioni nostre, o quali parti di esse appartengano a quello scibile che ha per sno fonte l'uso delle facoltà intellettive senz'atto conoscitivo, e quali a quello che da questo atto fu generato.

CAPITOLO XLIII.

Un solo effugio potrebbe rimanere aperto al N. A.

Egli probabilmente ci verrà dicendo, che nel sapere prodottosi dall'atto conoscitivo ci ha, nel presente stato dell'uomo, rifuso e rimescolato anche il sapere primitivo prodotto dall'uso delle facoltà intellettive prive dell'istrumento dell'atto del conoscere, che il secondo sapere è identico col primo, è il primo sotto altra forma più completa e più piena. A turare questo bucolino abbiamo più materia che non bisogna alle mani.

Primo, se egli ci afferma che il sapere presente, prodotto dall'atto conoscitivo è identico sostanzialmente col primo sapere formatoci senza l'atto del conoscere; noi gli faremo osservare che egli è obbligato a dimostrarci questa relazione d'identità; il che egli non fa. Se poi vuol farlo, gli è forza di entrare a discutere qual sia la natura e la qualità de' due saperi, ed egli s'è dichiarato, che a parlar del primo non vuole entrare, e che parlarne non si può per alcuna certa scienza, ma solo per conghiettura: « eviteremo, dic'egli, qualunque disamina e « qualunque ricerca congetturale sull'origine e formazione pri- « mitiva dei nostri pensieri » (1). Che s'egli anco non sentisse scrupolo del violare questa promessa, e noi l'assolviamo dalla sua parola; ma il suo discorso però sulla natura dello scibile primitivo non potrebbe essere tutt'al più che conghietturale, e però l'identità de' due scibili non rimarrebbesi dimostrata mai, ma solo conghietturata.

Secondo, io ho dimostrato già prima, esser cosa assurda e impossibile che nello spirito intellettivo v'abbiano due facoltà volte allo stesso oggetto, o due processi di operazioni condu-

(1) P. II, c. III, VI.

centi alla produzione di uno identico sapere. Perciò se egli è vero, che il giudizio conoscitivo produca lo scibile dell'uomo adulto, ma quello non bisogni punto allo scibile dell'uomo infante nel quale le facoltà intellettive operano senza l'istrumento dell'atto conoscitivo; dee seguitare di conseguente, che i due scibili, produzioni di due processi diversi, e di due facoltà e istrumenti diversi, sieno pure diversi fra loro. Quand'anco però fossero identici e di forma diversa, l'ufficio di chi toglie a dimostrare il sapere umano dovrebbe esser quello di dimostrarlo vero sotto entrambe le forme, acciocchè niuno potesse dubitare, che nella forma si collocasse qualche alterazione della verità del sapere; e il C. M. mostra di avere avuto sott'occhio questo vero, quando si consigliò di dare una dimostrazione dello scibile presente dell'uomo sotto tutte quelle sette forme, nelle quali, a suo parere, si manifesta.

Terzo, l'autor nostro stesso viene a concederci la differenza dei due scibili, o almeno non la esclude in modo da non lasciarne dubbio. Perocchè egli oppone a sè stesso, che lo scibile presente ne suppone un precedente, che gli universali che noi formiamo ora col giudizio conoscitivo suppongono degli universali precedenti al giudizio e de' quali il giudizio abbisogna per operarsi. E che risponde a ciò? Due cose. La prima, che quand'anco preesistano degli altri universali, a quelli che noi formiamo col giudizio conoscitivo, quegli universali preesistenti non tolgono però la realità dello scibile. L'altra, che non è necessario che quegli universali primi sieno innati, perocchè possono in qualche modo esser formati coll'uso delle facoltà intellettive senza giudizio conoscitivo. Questo è conoscere almeno come possibile, che vi abbiano due specie di universali, gli uni formati senza giudizio, gli altri dal giudizio coll'ajuto di quelli; è un riconoscere come possibile che il primo nostro sapere formato nell'età infantile sia la base del saper nostro presente; che perciò non sia identico con questo, ma da questo diverso, perocchè è come il primo scalino della scala per la quale ascende l'intendimento dell'uomo, mentre il presente sapere n'è il secondo. Ciò posto, chi non vede che la verità del saper nostro presente dipende dalla verità del sapere primitivo ed originale? chi non vede, che se vi hanno

questi due saperi così distinti, anzi immensamente divisi dal C. M., egli è uopo che si dimostrino entrambi, e non un solo?

Ma il N. A. dice, che il primo sapere, posto che vi sia, non nuoce alla realità e certezza del secondo.

Noi abbiamo vednto come egli l'abbia provato, cioè abbiamo veduto che non l'ha provato.

Ma se non possiamo dire che l'abbia provato, possiamo però dire che a lui incumbe il debito di provarlo, perchè riesca valida la dimostrazione dello scibile. Or o lo provi, o non lo provi; egli dà ugualmente in mano a' suoi avversarj un'arma tagliente contro di lni.

Se lo prova, egli dee necessariamente venire a parlare del sapere dell'uomo qual fu fino da' primi suoi atti; e in tal caso gli faranno sovvenire quelle sue promesse di astenersi dal parlare delle primitive e originarie notizie della mente, gli rammenteranno, che egli stesso ha dichiarato, che tntta la sna dimostrazione è volta a quello scibile solo che scaturisce dall'atto conoscitivo, com'egli da noi presentemente si possiede, e che la prima maniera di scibile è stata da lui abbandonata.

Se non lo prova, la sua dimostrazione manca di base; perocchè egli non ha provato che le facoltà intellettive che producono lo scibile senza l'atto conoscitivo abbiano nna vera e non fallace autorità di affermare o negare alcuna cosa, e che lo scibile da loro prodotto sia base certa e ferma di quello che dee poscia esser formato dal giudizio conoscitivo.

CAPITOLO XLIV.

Ma io ho ancora troppe cose da sottoporre all'altrui riflessione, nè so da qual meglio incominciare.

Dice il Mamiani, che la dottrina proposta nel *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee* non può turbare la sua dimostrazione dello scibile; perocchè quand'anco sia vero che l'idea dell'essere preceda ogni cognizione fattizia, tuttavia quest'idea « non ha « nulla che fare col sussistere delle cose, il quale è conosciuto « bensì per mezzo di quella, ma non affermato e posto da « quella » (1); e la dimostrazione data da lui, non è volta

(1) P. II, c. XI, 1.

all'incontro, se non a dimostrare la rispondenza del reale sussistente colle idee, nella quale rispondenza sta la realità o sia verità dello scibile.

In prima osservo, che se valesse questa ragione a disobbligarci dal sottopporre l'idea dell'essere alla più attenta considerazione per vedere s'ella forse c'inganni, questa medesima ragione varrebbe per poterci, anzi doverci astenere dal favellare di tutte le idee, senza eccezione alcuna, l'esame delle quali non potrebbe oggimai più entrare in un trattato sull'umana certezza.

E in vero, si mette per certo, che l'idea dell'essere non altera la verità dello scibile, perchè con essa non si afferma o pone alcuna realità, ma solo si conosce. Or che cosa fanno di più tutte l'altre idee di qual si voglia natura elle sieno? qual è il loro ufficio, se non quello di farci conoscere le cose sussistenti? Pongono elle forse le cose sussistenti? Quando le ponessero, esse le creerebbero, le produrrebbero di sè. In tal caso, lungi che tali idee fossero testimonj acconci della verità delle cose, sarebbero incessanti fingitrici a noi di sogni e d'illusioni. Ma nè pure l'*affermare* le cose sussistenti, non che il *porle*, è menomamente ufficio delle idee. Il N. A. confonde continuamente l'idea col giudizio, due cose disparatissime; il giudizio afferma il sussistente, ma l'idea non fa che ajutarci a percepirlo. L'idea non è che la concezione della cosa possibile; la cosa poi concepita viene affermata sussistente dall'operazione del giudizio in occasione principalmente delle sensazioni prodotte in noi dall'azione della cosa su di noi.

O conviene adunque, nel ragionare che si fa intorno alla certezza, ommettere del tutto la disamina delle idee, che sono i primi mezzi della conoscenza; o se di esse si tien discorso, forz'è cominciare dalla disamina dell'idea dell'essere, idea-madre, mezzo universalissimo alla formazione di ogn'altra idea o concepimento.

CAPITOLO XLV.

Ma egli è manifesto il modo, onde conviene deliberare questo partito. Delle idee parlar bisogna senza alcun dubbio, a

chi vuol dimostrare lo scibile, imperocchè essendo quelle i mezzi del conoscere, egli è uopo dimostrarle mezzi sicuri, legittimi, e non possibili a contenere inganno (1).

Nè solo si dee fare tutto ciò dell'universalissima idea onde si conosce tutto; ma ben anco delle meno universali, quali sono le generiche e le specifiche, onde si conosce una parte delle cose.

Ora il N. A. parmi, che anco qui venga oltremodo zoppicando. Perocchè in sul primo muovere del suo ragionare, dà una pienissima fede alle idee generiche, e ad esse si affida come a sicura guida, senza averne prima parlato, e mostratele esser guida fedele.

E vaglia il vero, si consideri con quali parole egli proponga a sè stesso fino a principio il problema della dimostrazione dello scibile: egli dice così:

« Provare le notizie umane è — rimuovere ogni dubbiezza « legittima dall'affermazione che includono: e ciò non in quanto « ai singoli oggetti di conoscenza, i quali sono infiniti —; ma « in quanto alla forma loro comune. — Imperocchè facciam « caso che la forma generale di ricordanza sia dimostrata certa « ed irrepugnabile, allora la verità di tutte quante le ricor- « danze diviene possibile, e la falsità di alcune è da recarsi « a cagioni fortuite ed estrinseche » (2).

Ora che cosa è questa « forma comune » di cui si parla?

---

(1) Il C. M. riconosce in certi luoghi, che non vi ha maniera di certificare il sapere umauo, se non mettendo ad esame i mezzi di conoscere, che finalmente sono i fonti, le origini del sapere. Riassumendo le sue dottrioe, egli stesso dice di averne costruito « le basi sopra la critica dei no- « stri mezzi conoscitivi » (P. II, c. XX, IV). Questo è un riconoscere manifestamente la necessità di far giudizio « de' mezzi conoscitivi », e però delle origini delle idee, questione, ch'egli dichiara così spesso di voler metter da parte. Lasciando ciò, egli è ben certo, che la teoria del C. M., secondo il suo stesso giudizio sarà mal coodotta, se nel criticare i mezzi coooscitivi, ne abbia ommesso un solo. O convieo dunque provare, che non vi abbia uoa conoscenza prima e naturale (innata); o convien sottomettere alla critica anche questa. Ma il C. M. dichiara quella cognizione innata uoo già falsa, ma incerta; dunque rimaue iocerta la sua teoria. Il C. M. adunque preode errore, quando dice che la sua teoria riman ferma eziandiochè l'idea dell'essere fosse in noi naturale e congenita.

(2) P. II, c. II, 1.

Non altro, che un *genere* di cognizioni, le quali convengono in certi loro caratteri, che costituiscono appunto quella forma comune (1). Or come dunque sa il N. A., che dimostrata vera una forma di conoscenza, questa dimostrazione vale altresì pe' singoli oggetti che sono ordinati sotto la idea generica che costituisce quella forma? È questo un vero tale, che non abbia bisogno di dimostrazione? in tal caso la sua dimostrazione dello scibile ammette prima di sè molta parte di scibile non dimostrata, ma supposta e ricevuta gratuitamente per vera. È adunque falso, che la dimostrazione dello scibile esposta dal C. M. richiegga un solo postulato, quello dell'atto conoscitivo: e che partendo da questo solo dato, ella venga poscia dedotta in una serie di teoremi purissimi simili a quelli della geometria. Qui non si suppone il solo atto conoscitivo, ma si suppongono le cognizioni ridotte in generi, e queste idee generiche, infallibili; perocchè se ciò non si supponesse, non si potrebbe dire già prima di cominciare la dimostrazione dello scibile, che dimostrata la verità di una forma generica di conoscenze, sono dimostrate altresì le singolari conoscenze in quella comprese. Lascio di osservare, che quand'anco ciò tutto si dovesse ammettere senza prova alcuna, come pretende doverglisi accordare il C. M.; ancora mancherebbe molto alla certezza delle singole conoscenze; imperocchè a verificare ciascuna di esse, resterebbe a provare ch'ella è compresa nella forma dimostrata; e a chi assume la dimostrazione dello scibile, spetterebbe il provare che questa verificazione è possibile, e non soggetta ad errore, almeno se è fatta colla scorta di certe regole che rimarrebbero a stabilirsi.

Ma ciò postergando, così ragioniamo: il C. M., a dimostrare le cognizioni, prima le riduce in classi; operazione arbitraria, perocchè tale di cui non s'è ancor dimostrata la necessaria verità: ma tuttavia s'ammetta. Or certo è non avervi nessuna idea, che non possa essere il fondamento di una classe

(1) Anche il nostro autore chiama altrove « forme generiche » queste classi in cui egli parte, per così dire, lo scibile. Riassumendo il suo libro dice « E così ci avvisiamo di avere compiuta la ricerca difficile di ogni « forma distinta e GENERICA di verità » (P. II, c. XVII, 1).

di cognizioni singolari. Prendiamo pure la meno indeterminata delle idee, e sia quella d'un cavallo fornito di tutti i suoi accidenti. Questa idea è il mezzo, onde noi conosciamo tutti i cavalli sussistenti che esser possono, aventi quelle note nell'idea comprese, e questi cavalli reali e sussistenti possono essere infiniti. Quella idea dunque, sebbene idea della massima *comprensione*, come dicono i filosofi, e della minima *estensione*, è però fondamento a singole cognizioni infinite. Ora se il Conte Mamiani non credette suo debito di provare la verità delle idee generiche, che fondano una classe più estesa di cognizioni; perchè si crederà poi egli obbligato a provare la verità delle idee specifiche, le quali fondano pure una classe di cognizioni sebbene meno estesa? L'arbitraria supposizione della veracità delle idee dee valere per le une e per le altre egualmente; di che si trae la conseguenza, che la dimostrazione dello scibile del C. M. suppone precedentemente la verità di tutte le idee, nessuna eccettuata, come non bisognevole di dimostrazione.

Ora questo è ben supporre di troppo: egli è un farsi nessun caso dello scetticismo critico: e pure questo si può dire l'unico sistema scettico, di che sia necessaria la confutazione ne' nostri tempi.

Tirisi la conseguenza circa al metodo seguito dall'autor nostro nella sua dimostrazione dello scibile: ella è questa: La via contraria a quella presa da lui è l'unica da battersi: le prime che debbonsi dimostrare veraci sono le idee, essendo esse i mezzi di conoscere i sussistenti: quando e converso egli le vien prima supponendo: fra le idee poi la prima che esiga dimostrazione è la più elementare di tutte, l'idea dell'essere, ed egli se ne lava le mani (1).

(1) Non si può mettere in dubbio, che il C. M. non riconosca le idee anche generali per mezzi di conoscere. Anzi egli dice, « Si rileva eziandio « da ciò la cagione che hanno tutti gli uomini di ravvisare nelle idee ge- « nerali non un mezzo soltanto di conoscere e concepire ad un tratto nu- « mero stragrande di singolari, ma un'immagine per così esprimerci del- « l'essenza stessa delle cose e una sorta di ricostruzione mentale di quella » (P. II, c. XIV, VI). Egli dice adunque di più che noi non vogliamo.

CAPITOLO XLVI.

Ma sebbene in più luoghi il N. A. dia alle idee una pienissima fede, e quinci muova la dimostrazione dello scibile; tuttavia in altri luoghi torna ad esse: e toglie a dimostrarne la realità, cioè la corrispondenza loro agli oggetti; perchè, dic'egli, « il reale caduto sotto la facoltà nostra conoscitrice, « prende nome di verità » (1).

Dimostra dunque le idee, in quanto, secondo lui, inchiudono un'affermazione del reale (2); ma non in quanto servono di principj diretti della mente, cioè in quanto sono fondamento alle classificazioni delle cose, ecc. Questa distinzione è l'unico spediente che mi si dia innanzi a conciliare in qualche modo una tale contraddizione dell'autor nostro, il quale comincia dal supporre le idee veraci, e poi a provarne la realità loro lungamente favella.

Se non che, di vero egli parmi non ben provveduto nella scelta del suo soggetto, quando da una parte difende le idee rispetto ad un ufficio che esse non hanno, e dall'altra lascia senza difesa il loro ufficio vero, proprio e naturale. L'ufficio che le idee non hanno, e loro attribuisce erroneamente il C. M., è quello di rappresentare e affermare i sussistenti; e in provare il legittimo adempimento di questo supposto loro ufficio egli s'acuisce e si travaglia: l'ufficio che hanno è quello di dirigere lo spirito nostro nella percezione e nel ragionamento, del quale esse stabiliscono i principj; e di questo egli non parla, ma incomincia a dirittura dal supporlo.

CAPITOLO XLVII.

In che modo poi il N. A. difende l'ufficio che le idee non hanno, e che egli chiama la loro realità?

Non mai altramente, che deducendo questa realità pretesa delle idee, dalla questione tanto bestemmiata della loro origine.

Nè solo fa ciò; ma egli insegna che non si può fare altramente. Dopo essersi proposto la questione della realità delle

(1) P. II, c. II. (2) Ivi.

idee in questa maniera « In che guisa mai puossi affermare « dell'oggetto quel medesimo che della sua idea » (1)? risponde « Noi affermiamo ed asseveriamo che questo si ottiene « o coi fatti del senso intimo, o non altrimenti ». E perchè ciò? s'attenda bene alla ragione che ce ne dà: « imperocchè « in quelli soli è il principio della cognizione » (2); il che è quanto dire, perchè in quelli solo è l'origine delle idee.

Ma poichè il Mamiani ha sì sovente protestato di volere al tutto recidere dal suo ragionamento la questione arcana delle origini delle idee, il mio lettore, che non avesse sott'occhio il libro di lui, potrebbe tenersi alquanto sostenuto a credere alle mie parole, sebbene documentate sempre fin qui di fedeli estratti dell'opera che esaminiamo. Però ad acquistarmi piena fede, non mi sarà inutile ribadire il chiodo di ciò che osservo, con una sopraggiunta d'altre citazioni, che mostrino quanto poco abbia il Mamiani attenuta la sua solenne promessa di separare interamente le due questioni.

CAPITOLO XLVIII.

In prima vedemmo aver egli diviso questo sapere in certe classi o generi, o come egli le chiama, « forme generiche di verità » (3); e aver poi tolta ciascuna in mano, e datole prova. Ora secondo qual principio, o norma, divise egli queste sue varie forme del sapere? Principalmente secondo la loro varia origine. Non a me; ma si creda alle parole di lui, che riassume questa sua classificazione delle varie forme di sapere così dicendo:

« Guardando poi alla cognizione in sè stessa e alle sue forme « e ALLE SUE ORIGINI, ella DEE PROCEDERE o dalla intuizione immediata, ovvero dalla mediata: per giudicio semplice o per « giudizio dedotto; dal proprio esperimento ovvero dal detto « altrui » (4).

(1) Dell'oggetto non si può mai affermare quel medesimo, che della sua idea; perchè l'oggetto di una idea, e l'idea sono cose disparatissime e incocomunicabili. Quando adunque s'affermasse dell'oggetto quel medesimo che dell'idea, non saremmo noi già pervenuti alla verità, ma sì bene precipitati nell'errore.

(2) P. II, c. II, II. (3) P. II, c. XVII, I. (4) P. II, c. XVII, I.

E secondo quest'ordine si tolgono a provare nel libro del Mamiani le varie classi delle cognizioni nostre. La questione adunque dell'origine delle idee tanto è lungi che sia eliminata nell'opera *del Rinnovamento della filosofia italiana*, che anzi, seguitando i passi de' buoni autori della nazione nostra (1), essa dà il fondamento a tutta la trattazione.

Di più: pel C. M. lo scibile non è vero, se non in grazia della sua origine, cioè in grazia e in virtù di quella origine che egli ad esso attribuisce. Questa origine è l'energia della mente, la quale crea lo scibile, e in quanto lo crea, esso scibile è vero, in quanto poi non lo crea, egli riman qui limitato nella sua verità.

« Quello — che limita — la *creazione del vero* dalla parte « dell'intelletto si è l'esterna impulsione (l'impressione de- « gli oggetti corporei), e a tal confine appunto vien meno la « nostra certezza, stantechè se noi produciamo sillogizzando « le prove dell'esterno, già non dichiariamo in nulla con ciò « nè la sua natura nè quella degli atti suoi; e però dell'uno « e dell'altro siamo così incerti come ignoranti. All'opposto, « si finga l'oggetto dell'Intuizione essere nelle nostre idee sol- « tanto e nei gruppi e nelle separazioni diverse che vi an- « diamo determinando. Certo è allora che l'intelligenza con « tutte le forze della propria spontaneità rimane creatrice sola « del vero; siccome incontra agli Algebristi e ai Geometri, i « quali variando, compiendo e ordinando i proprii concetti ge- « nerano i loro teoremi, la cui certezza distendesi tanto, quanto « la materia pensata, cioè a dire che in tali invenzioni la cer- « tezza e la scienza vanno d'un solo passo » (2). La certezza adunque è tanta, quanta è la verità creata dalla mente; dalla qual creazione della mente nasce ad un corpo gemella la scienza e la verità. Di che conchiude « Non fa meraviglia pertanto « se tutto l'umano senno procaccia di giungere alla condi- « zione della geometria e dell'algebra, cioè aspira a mutarsi « in bella e grande CREAZIONE di nostra mente, e questo è il

(1) Il C. M. confessa tosto dopo, che nel dividere il sapere in classi secondo l'origine sua, seguitò un passo del platonico Francesco Patrizio, *Delle questioni peripatetiche* T. I, Lib. XIII.

(2) P. II, c. XVII, III.

« fine superiore di tutto lo scibile » (1). Loda pertanto il Vico nostro, di cui pensa innovare la dottrina, il cui intento dice essere stato « di proferire a un tempo medesimo il cri« terio della certezza e il criterio della scienza » (2).

Noi faremo altrove i commenti che meritano questi concetti; e qui noteremo solo, che il N. A. attigne così ogni certezza dello scibile immediatamente all'origine di esso; e però, che la questione dell'origine a niun filosofo può esser più cara e più necessaria, che al N. A., il quale a solo suo danno altre volte la dispregia. E veramente se incontrasse esser vero un altro sistema dell'origine delle idee, diverso da quello sul quale il Mamiani ragiona; se vero fosse, che la mente non crea la verità, come egli afferma, ma questa altronde derivandosi, alla mente fosse solamente comunicata e quasi consegnata in deposito; in tal caso i ragionamenti tutti dell'A. N. s'anderebbero, come suol dirsi, a spasso. Dunque egli è indispensabile a lui, che le idee tutte sieno fattizie, ed opere, o com'egli più efficacemente dice, creature della mente: e che ogn'altra filosofia intorno all'origine delle idee si contenti di ammutolire.

CAPITOLO XLIX.

Quello che abbiamo detto della prova del sapere in universale, cioè che il C. Mamiani la deduce dalla formazione di esso (3); può ugualmente dirsi di altre minori parti dello scibile, di cui egli toglie a dar prova speciale. Tre esempj ci potranno bastare.

In prima veggasi come egli prova l'idea di sostanza. Ne parla in due luoghi, cioè al Cap. V e VII della P. II del suo libro, e in tutti e due i luoghi non fa che dedurla, non fa che mostrare come l'intelletto debba col suo pensiero legittimamente venire ad essa: il che non è altro che rintracciare quale ne sia l'origine legittima.

Veggasi in secondo luogo come va provando l'idea di causa

---

(1) P. II, c. XVII, III. (2) Ivi.

(3) « Noi — vogliamo ogni general forma di conoscenza estrarre dal« l'intuizione immediata » (P. II, c. VII, VI).

nel Cap. XIII. Egli comincia dall'attribuire « la incertezza « e la discrepanza delle dottrine intorno la causalità » (1) ai varj pareri de' filosofi intorno la sua *origine*, alcuni volendola sperimentale, altri formata per una deduzione di giudizj. Al fine dunque di tor via tante differenze, e stabilire una certa dottrina sulla sostanza, egli entra a mostrarne la genuina formazione; il che fa originandola mediante certi giudizj di paragone, che rimangono poscia inosservati: « In questo nostro « principio, ogni cosa ha la sua cagione, il predicato non « sembra entrare nella concezione del subbietto: e ciò perchè « il predicato — risulta da giudicii di paragone, e però IN « ORIGINE si congiunse al subbietto sinteticamente » (2). Indi la prova della sua realità.

Un terzo esempio può essere l'*assoluto*, il qnal pure egli vien provando per una deduzione della sua idea; e così fa il N. A. di tutti i veri da lui certificati: ma i documenti fin qui allegati già sembrano essere anche troppi al bisogno.

CAPITOLO L.

Chiaro è dunque, che il C. M. non prescinde dalla questione intorno all'origine delle idee; ma prova tutto il sapere umano mediante l'origine di esso.

Come dice egli dunque francamente « Noi non ci mischie« remo punto alla controversia sull'esistenza delle nozioni in« genite e dei giudicii *a priori* sintetici » (3)?

Non veggo che rispondere in favor suo; se non, essersi alla sua mente rappresentati due sistemi intorno all'origine delle idee; l'uno che ammette qualche prima luce di verità risplender nell'anima per natura, l'altro che dà all'anima il potere (sebbene cieca a principio) di produrre a sè stessa, e formarsi tutti i veri colle sensazioni, e altre sue operazioni. Ora il C. M. prescinde dal primo di questi due sistemi, rilegandolo nel regno delle congbietture; ma non prescinde mica dal secondo, anzi questo secondo il fa perno a dovervi ingangherare il suo sistema, che tutto si rivolge su di quello; e questo

(1) P. II, c. XIII, 1. (2) Ivi. (3) P. II, c. III, VI.

egli par che voglia dichiarare, ove afferma di non voler mescolarsi nella controversia delle origini.

Ma onde reputa egli necessario di rigettare il primo di questi due sistemi? « La ricerca intorno le origini dell'intelli- « genza è di natura congetturale e non positiva » (1): però ove su queste origini fosse basata la prova della conoscenza, ella pure non riuscendo che conghietturale, non sarebbe prova. Il N. A. vago di maggiormente giustificarsi sopra ciò, e rendere questo suo argomento via più forte, dice ancor più, sostenendo che quelle origini sono al tutto *inescogitabili;* sebbene veramente l'essere ad un tempo conghietturali e inescogitabili non s'accordi insieme, come osservammo: « Non è nostro intento, « così egli, nè nostro bisogno di svolgere e riandare in nulla « i procedimenti naturali del senno umano nella formazione « originaria di quelle verità che compongono il senso comune. « Arcane e inescogitabili sono le genesi tutte della natura » (2). Sarebbe stato dunque un cattivo metodo il nostro, vuole egli dire, se noi avessimo dimostrato lo scibile partendo da delle origini che non si possono conoscere.

A maraviglia. Ma per la medesima ragione, nè anco quelle origini sulle quali il C. M. fabbrica il suo sistema possono essere fermissima base al medesimo, se non sia provata primieramente la loro certissima verità. E difficilmente elle potranno aversi per certe, quando non sieno dimostrate false e impossibili le altre origini delle umane cognizioni; perocchè la verità non è mai doppia; e se la scienza in noi ha un'origine, non potrebbe essa averne un'altra. E giacchè il C. M. non reputa cosa assurda, che l'umano sapere si formi coll'uso di qualche nozione ingenita, ma solo dice non potersi ciò ben sapere; supponiamo che la cosa sia. In tal caso non sarebbe più vera la deduzione delle idee abbracciata dal Mamiani, nè solido riuscirebbe quanto vi edifica sopra. Non dee adunque bastare al Mamiani « di venir esibendo alcuni probabili, da cui sia « rimossa qualunque assoluta impossibilità » (3); perocchè quello che si fabbrica sul probabile, non è più che probabile, e quello che si fabbrica sul possibile non è più che possibile: or il prin-

(1) P. I, c. XVI, 6.° afor. (2) P. II, c. IX, III. (3) P. II, c. XI, IV.

cipio della certezza non s'erige nè sul probabile, nè sul possibile.

Nè vale il dire, che l'altra strada è congetturale, e impraticabile. Questo, se vero fosse, proverebbe, che l'uomo non può giungere alla certezza. Il volere evitare una ricerca necessaria allo scopo del ragionamento che si fa, perchè ella è arcana, non appartiene al buon metodo: egli è un voler marciare a dispetto e a ritroso della natura: un voler violentare la verità: un fabbricarsi innanzi un idolo del vero, anzichè trovare lo stesso vero: uno scegliere le opinioni secondo l'utile che se ne spera, non secondo il loro valore intrinseco, il quale è indipendente da noi, e da' comodi nostri: perocchè il valore delle opinioni è il grado di loro verità; e questa non è lecito immaginarcela, ma dobbiamo umilmente impararla leggendola tale quale sta scritta nel gran libro della natura (1).

---

(1) Il C. M. dice « Alla dimostrazione della realtà dello scibile non possono nè debbono partecipare li giudicii istintivi; quando per avventura « alcuno ne esista nell'ordine puro conoscitivo » (P. II, c. XVIII, III). Qui il C. M. vuol sicuramente dire « giudizj istintivi *a priori* » e per inesattezza di parlare li chiama solo « giudizj istintivi ». E veramente, non può cadere alcun dubbio che noi facciamo dei giudizj istintivamente sebbene non *a priori*. Or dunque lascia il nostro autore incerto se « i giudizj istintivi *a priori* » esistano o no. Ma se esistono, noo debbon esser provati veri anche questi come gli altri, da un filosofo che si propone di dare la dimostrazione di tutto lo scibile? e per provarli tali, non conviene prima conoscere se esistano e quali sieno? Starà in arbitrio di un tal filosofo evitare questioni sì necessarie, col pretesto che sieno difficili o solo conghietturali? Ancora, il nostro autore accenna sempre a questi giudizj *a priori*; ed all'incontro evita di toccare, il più che può, le *notizie naturali*, o toccandole qualche rara volta, le accoppia co' giudizj *a priori*, quasi fossero pasta di una stessa farina. Questo egli è, a quanto pare, un secreto timore che egli prova di non uscirne troppo bene, se mette in chiara luce la questione delle *notizie ingenite*, e però la mantiene in ombra. Convien sapere, che tutto il danno che può venire al sistema del C. M., è solo da queste; e non da' giudizj *a priori*, che sono cosa totalmente aliena. Questi ho io lungamente rifiutati, e mostrati assurdi. Egli non dovea dunque confonderli colla dottrina del lume innato dell'intelletto, dalla quale sono diversissimi: e quando il parlar di quelli nulla importava, il parlar di questa, e pienamente confutarla, se egli potea, gli era necessarissimo.

CAPITOLO LI.

Molto più vale tale osservazione pel caso in cui trovasi il N. A., il quale confessa, che il solo esser possibile che il sapere umano si formasse in virtù di giudizj *a priori* sintetici, distruggerebbe la verità dello scibile stesso. Indotto a questo timore, che non si perda questo preziosissimo tesoro della verità dell'umano sapere, il N. A. stabilisce tre massime, che debbongli servire di scorta nell'impresa di dimostrare lo scibile. La seconda è questa: « se i giudicii *a priori* sintetici esistono, « essi non convincono la ragione, bensì la violentano ». La terza poi: « ogni prova circa la realità dello scibile, perchè sia « razionale e produca scienza, non può appoggiarsi alla con« vinzione istintiva dei giudicii *a priori* sintetici » (1).

Ognuno vede, che messo in un dialoghetto il modo di ragionare del N. Autore, riuscirebbe pure alquanto curioso e piacevole.

C. M. Voglio dimostrarvi la verità dello scibile.

D. In che modo il farete voi?

C. M. In prima conviene che mi spacci di quella molesta questione delle origini dello scibile stesso: io la dichiaro conghietturale, e se mi permettete, anco di più, al tutto inescogitabile.

D. A vostro bel piacere: ma se non si può saper nulla del modo onde le cognizioni sieno apparite nelle menti nostre, rimarrà incerto ugualmente ch'elle ci sieno piovute di cielo colla rugiada, o che ei siano spuntate in sul cervello come i funghi su per gli greppi.

C. M. No, no. Io non posso ammettere i giudizj *a priori:* queste origini intendo sbandeggiarle interamente dalla mia dottrina.

D. E perchè non li ammettete voi? per che lor colpa li sbandeggiate?

C. M. « Perchè se i giudicii *a priori* sintetici esistono, essi « non convincono la ragione, ma la violentano ». Dunque non ci sarebbe più la verità dello scibile.

---

(1) P. II, c. III, VI.

D. Bene sta; ma c'è bisogno che questa verità dello scibile ci sia, anche se ella non c'è? prima dimostrate che ci sia, e poi ditemi quello che volete della sua utilità e de' suoi pregi.

C. M. Non la dimostro io?

D. Scusatemi, se mi vi oppongo. Egli pare a me, che voi non sentiate il bisogno di dimostrare la verità dello scibile: perocchè voi l'ammettete senza dimostrazione alcuna. E non cominciate voi dall'escludere i giudizj *a priori* per l'unica ragione, che quelli torrebber via la verità dello scibile? Dunque questa verità prima di tutto l'ammettete, e con questo primo dato ch'ella ci sia, e che non si possa levare dal mondo, voi andate avanti, cacciando in prima i giudizj *a priori*, o più tosto condannandoli come rei di stato alla pena capitale. Manifestamente adunque voi non dubitate di ammetter da prima siccome bella e dimostrata la verità dello scibile, se vi spacciate così in favor suo d'ogni cosa che vi dà molestia, od impedimento al vostro cammino. A che dunque dimostrare quello che avete posto per indubitato nel primo cominciamento del vostro discorso?

CAPITOLO LII.

Nè il Mamiani può replicare, che quelli che si credono giudizj *a priori* forse non sono altro che fatture nostre istintive rimasteci dall'infanzia, de' fatti della quale età non vuol parlare: perocchè

1.° Noi provammo essere assurdo l'assegnare al sapere umano due origini essenzialmente diverse (1).

2.° Coll'aver egli detto, che i giudizj *a priori*, se veramente esistessero, gli sconcerterebbero la sua dimostrazione del sapere, egli s'è messo da sè in obbligazione di mostrare, che quelli non sono, nè posson essere; abbattendoli in giusta e leale tenzone, non pugnalandoli, quasi direi, nelle tenebre.

3.° Dove poi gli accordassimo esser possibile, che nell'infanzia il sapere umano proceda per operazioni essenzialmente diverse da quelle che l'uomo usa in altra età; tuttavia non

(1) Cap. XXXI.

gli resterebbe al suo intento questa mera ipotesi, questo *forse*; ma gli converrebbe provare, volendo trar profitto dalla nostra concessione, che la maniera onde l'adulto si forma lo scibile, è diversa sostanzialmente da quella onde lo si forma il fanciulletto.

E questo egli nol può provare: perocchè egli vuole, che le origini del sapere nel bambino sieno inescogitabili, o tutt'al più congetturali: dunque è impossibile di saper mai, o di provare con certezza, che sieno essenzialmente diverse dalle origini del sapere nell'adulto. Possono esser diverse, dic'egli: dunque possono essere le medesime, dico io.

Ed ecco come la sua maniera stessa di parlare non eccede il conghietturale, o più tosto il possibile: « Qui ripetiamo, « che le analisi e i ragionamenti prodotti da noi a prova « d'una porzione dello scibile umano possono differenziare « assaissimo da quelle analisi e da quei sillogismi, onde si è « tratti la prima volta a credere il mondo esteriore ed il « mondo passato; conciossiachè non è nostro intento, nè no- « stro bisogno di svolgere e riandare in nulla i procedimenti « naturali del senno umano nella formazione originaria di « quelle verità, che compongono il senso comune » (1).

Ciò che parmi singolare in questo passo si è il trovare, ch'egli dà al fanciullo delle analisi e de'sillogismi co' quali sia venuto al conoscimento del mondo esteriore, e tuttavia mette in dubbio che le funzioni della sua mente sieno della specie medesima a quelle della nostra. Or quelle analisi, e sillogismi, avranno sì o no i costitutivi delle analisi e de'sillogismi. Se no, non erano analisi, nè sillogismi; se sì non differivano essenzialmente da quelli dell'uomo adulto. I costitutivi essenziali non debbono esser sempre i medesimi? I sillogismi del bambino, se sono sillogismi, non doveano essere della stessa forma e natura di quei d'Aristotele? Tutto al più possono differire nella cagione che li muove, nascendo al bambino istintivi i sillogismi o i giudizj, quando quelli dell'adulto o più tosto alcuni di quelli dell'adulto son liberi o sia mossi ad un decreto dell'arbitrio: ma ciò per nulla altera o muta la loro natura, e la loro forma essenziale.

(1) P. II, c. IX, III.

Perciò quando dice il C. M.: « a noi non pare verisimile « ch'ella (la natnra) ci meni alla conoscenza dei primi veri « per una serie fatale (1) di giudicii istintivi, nè tampoco « si osa da noi negarlo risolutamente; questo solo ne pare « certo, ebe ella ha volnto fornire alla mente adulta e con« templatrice una sicura facoltà di riconoscere e giudicare i « fondamenti delle comuni credenze » (2); queste parole non possono avere alcnn altro significato se non questo: quantunque i primi giudizj fossero istintivi, e non mossi dalla nostra libera volontà, come sono i presenti; tuttavia debbono avere avuto la stessa forma e natura de' presenti; e perciò coll'esame de' presenti, col trovare la presente forma del giudizio e del raziocinio certa e infallibile per sè stessa, viene ad esser provata pienamente anche la verità de' giudizj e de' sillogismi infantili; perocchè questi non differiscono, nè possono differire nelle essenziali loro note da quelli che di presente usiamo.

Qnanto poi all'essere istintivi i primi giudizj de' bambini, anzichè ciò debba parere inverisimile, come dice il N. A., anzi non possono in modo alcuno esser altro che istintivi; giacchè non acquista l'uomo la libertà dell'arbitrio, che buon tempo appresso que' primi giudizj, mercè l'ajuto del favellare, il che crediamo aver noi altrove pienamente provato (3).

---

(1) Per intuire i primi priocipj, non fa bisogno di « una serie di giudizj »: essi sono le cose più semplici e più naturali a vedersi dall'nomo, sono le condizioni del ragionameoto, e però anteriori ad ogoi ragionamento: sooo posseduti da ogni uomo e donna che poco o molto ragiooi. Risulta questo maoifestamente dall'esperienza ordioaria e costante: giacchè con qualsivoglia persona parliate, voi potete scorgere in lei i primi principj, senza i quali nè pur parlerebbe. Ciò è consegueote altresì al nostro sistema, che ricooosce iooaturata coll'uomo quell'idea che è ella stessa i primi priocipj: perocchè i primi principj noo sooo che la graode e misteriosa idea dell'essere, considerata nelle varie sue applicazioni, come si mostra chiarameote nel *N. Saggio sull'Origine delle Idee*, Sez. V, c. v. Egli ooo è vero dunque, che l'uomo abbia bisogoo d'uoa serie di giudizj per iotuire i primi priocipj: ma è il *filosofo* che n'ha bisogno per riflettervi sopra, e colla riflessiooe trovarli, e, se mi è lecito di usare questo vocabolo, *formularli.*

(2) P. II, c. IX, III.

(3) *N. Saggio sull'Origine delle Idee*, Sez. V, c. IV, art. IV.

Ma a cui piacesse andare a caccia delle contraddizioni del N. A., il che noi non facciamo se non quel tanto che ci bisogna alla trattazione nostra, potrà ritornare alla faccia 254 del suo libro (1), dove il troverà impegnatosi a provare appunto, che « il trapasso della nostra attenzione da un oggetto « ad un altro, e da un tutto a una parte, ovvero dalle parti « al tutto correspettivo, possa accadere per solo concatenamento « d'impulsi istintivi, senza interposizione alcuna d'idee astratte « ed universali » ; e questo egli illumina appunto coll'esempio del fanciulletto che sugge il latte della nutrice.

CAPITOLO LIV.

Ma già osservammo, che se i giudizj e i sillogismi primi dell'uomo, sebbene mossi da virtù d'istinto, anzichè da un fine predeterminato dalla volontà, non fossero della forma e natura medesima de' presenti; in nessuna maniera il Mamiani avrebbe dato dimostrazione di quel sapere primo dell'uomo, che è il germe e la radice, se non anco la zavorra, per così esprimermi, del saper nostro presente. Perocchè o le forme del sapere primitivo si contengono nelle forme provate dal C. M.; o alla sua dimostrazione sfugge qualche forma di sapere, quale è quella del sapere primitivo ed elementare.

E pure egli non vuole che gli sfugga bricciolo del saper nostro, che non sia sommesso alla sua dimostrazione, dicendo egli: « Perchè l'atto conoscitivo, ossia l'istrumento quotidiano « ed universale di tutto il sapere veste un modo costante e « proprio, di cui ci conviene esplorare la realità e l'uso, ac« cade di dovere illustrare il giudicio conoscitivo » (2).

Qui l'atto conoscitivo è chiamato « l'istrumento quotidiano « ed universale di tutto il sapere » ; il che non può voler dir altro, se non che non si dà sapere senza l'atto conoscitivo, e che però anche il sapere infantile dee farsi coll'atto conoscitivo. Nè può dirsi, che quest'atto conoscitivo varii nei suoi costitutivi essenziali quando si usa dal bambino; perocchè non senza ragione nota il Nostro Autore, ch'egli veste un

(1) P. II, c. IV.

(2) P. II, c. XX, II.

modo costante e proprio », il quale non può variare, perchè esser variabile ed esser costante sono cose contradditorie.

Se egli dunque trascura di parlare dello scibile primitivo, e parla solo del presente; giova credere che il Mamiani ritenga quello esser contenuto in questo, e lo scibile umano non variare essenzialmente secondo il variare l'uomo d'età; e però avvisi, che dimostrato lo scibile nella condizione in che ora l'abbiam presente all'animo, sia anco dimostrato in quella condizione in che l'avremo nell'ultima nostra vecchiezza, o in che l'avemmo nella nostra prima infanzia: perocchè altramente converrebbe dimandare per quale età della vita umana abbia scritto il N. A. la sua dimostrazione dello scibile: cosa che tornerebbe un vero imbroglio a definire. Per me ad ogni modo sto con Cartesio, il qual dicea, che una proposizione vera, sarebbe vera ugualmente non che veduta da bambini o da vecchi, ma quando anche noi la trovassimo o la formassimo sognando.

CAPITOLO LV.

Il contrario sarebbe così strano, come a dubitare se l'occhio del bambino non vegga allo stesso modo dell'occhio dell'adulto, o se l'orecchio udendo i suoni, l'odorato fiutando i sapori, facciano nella prima età un'operazione totalmente diversa da quella che fanno in noi presentemente. Fondare simiglianti dubitazioni, come fa il C. M., sul non aver noi reminiscenza di ciò che ci è avvenuto nell'infanzia, è cosa, a mio avviso, assai frivola: perocchè anco senza ricordarcene, possiamo però sapere, che le potenze essenziali all'uomo sono sempre le stesse, ed hanno un loro operare proprio e immutabile: perciò possiamo pure sapere, che quello che ci ha di essenziale nelle operazioni di esse potenze, non potea nel primo tempo esser diverso da quello che ora troviamo essere, e da quello che sperimentiamo tuttodì in noi: perciò assai bene e con tutta sicurezza noi argomentiamo a quello che fu jeri, o l'anno scorso, o venti anni prima, sebbene or noi l'abbiamo dimenticato; perocchè la mano ha fatto sempre da mano, il piede da piede, e l'intelletto da intelletto.

E qui il C. M. stesso ci dà ragione.

« Errano, dic'egli, — i filosofi, i quali s'avvisano per un « loro giudizio assoluto ed anticipato, non poter rilevare la « forma certa ed essenziale dell'intelletto, quando la genera- « zione prima delle sue facoltà e delle sue idee rimanga con- « getturale » (1).

Osserverò per intermezzo, che alquanto strana sembra quella maniera di dire: « la generazione prima delle sue facoltà »; perocchè io capisco assai bene come si possa parlare di una generazione, o formazione d'idee e di cognizioni; ma in quanto a facoltà, io per me le tengo manifestamente inserite nella nostra essenza, e non sopravvenute in noi dopo esser nati. Che forse il Mamiani ritenga ancora nell'animo suo il giocherello della statua condillachiana? alla quale potendosi attribuire tutto ciò che meglio piace, perocchè ella non mena lamento di sorte, ben piacque altrui di concederle prima le sensazioni che non le facoltà di sentire; e le si fece nascere fin l'anima nel morto cuore, mediante certe impressioni esterne che in essa venian creando degli atti di un sentimento che ancora ella non avea? Per me non so come potenze al tutto nuove surgano in uno spirito che non le abbia seco a principio, quando il creatore stesso non ve le infonda; perocchè se si formano delle potenze veramente nuove, queste dovrebbero formarsi da degli atti di altre potenze; e non so come atti di potenze possano prodarre delle altre potenze. Tuttavia non oso attribuire al Mamiani queste dottrine, che a me non pajono dei più leggeri strafalcioni in filosofia: ma non posso però tenermi dal notare di alquanta ambiguità il passo allegato, come pure quei luoghi (e sono frequenti) ne' quali scrive: « le origini dell'in- « telligenza » (2), o « la generazione prima dell'intelletto » (3),

(1) P. I, c. XVI, 7.° afor. (2) P. I, c. XVI, 6.° afor.

(3) Ivi. — Si consideri tutto intero questo luogo del C. M., e si vedrà esser molto difficile, per non dire impossibile, l'interamente purgarlo da questo sospetto. Dopo aver egli detto, che la Geologia e la Cosmologia trattano di cose la cui formazione prima ed originaria si nasconde nei tempi, soggiunge: « La Psicologia poi v' entra anch' ella, quantunque la « generazione prima dell'intelletto non sembri salire più là del comincia- « mento di nostra vita » (P. I, c. XVI, 6.° afor.). In prima non so come

ed altre tali maniere; in vece di dire: le origini delle idee, o delle cognizioni, che sono effetti delle operazioni intellettive.

CAPITOLO LVI.

Ma ritornando al proposito, nel passo riferito il N. A. mantiene, che si può « rilevare la forma certa ed essenziale del« l'intelletto ». Or questa, se è certa ed essenziale, non mancherà mai, dove vi abbia intelletto; e però anche ne' primi momenti dell'uomo ella sarà la medesima (1). Non ci sarebbe qui altro scappatojo, che il toccato, cioè nell'infante non esserci intelletto; e questa potenza, che è il fondamento della specie umana, venir formandosi di poi nell'uomo; il che sarebbe quanto dire, l'uomo non nascer uomo, ma divenirlo. Ma non oso io, ancora lo ripeto, attribuire un tanto scerpellone, come credo dover esser questo presso ogni savio, al C. M.

Riman dunque, che anche le prime cognizioni, i primi giudizj, i primi sillogismi che noi facciamo, sieno della stessa natura de' presenti: e che però collo studio de' presenti nostri pensieri, e della loro forma immutabile, si possa pervenire a conoscere la forma essenziale de' primi.

E anche questo dice espressamente il C. M. Dopo aver egli affermato, che l'origine e la generazione de' nostri pensieri è

---

possa dire che ciò solo *sembra*, quando non veggo modo a creder possibile che l'intelletto si generi in noi prima della nostra vita. Di poi non suona questo passo in modo da far credere, che l'intelletto stesso non ci sia già dato dalla natura, ma generatosi in noi dopo il cominciamento di nostra vita?

(1) Alla P. II, c. IV, v, s'introduce il C. M. a parlare dell'atto conoscitivo; e perchè gli bisogna far ciò? perchè « l'intuizione che presta ma« teria allo scibile umano ha sempre la forma generale di conoscenza ». Dunque, dico io, da per tutto ove sarà intuizione, questa avrà sempre forma di conoscenza, e v'interverrà sempre l'atto conoscitivo. Dunque è una manifesta incoerenza del nostro autore, quella di restringere, dopo un tale esordio, il suo ragionamento sopra l'atto di conoscere con questa clausola: « parlando dello stato presente del nostro intelletto ». Egli dovea parlare di ciò che è essenziale all'atto di conoscere, e però costante in esso, in qualsivoglia stato dell'intelletto. Altrimenti il suo ragionare non conchiude cosa alcuna di fermo.

« per legge dell' esser suo congetturale » (1); soggiunge però una opposta sentenza, ch'egli chiama un aforismo, la quale dice così: « La storia dell'intelletto nella sua porzione congetturale « dee sforzarsi per ciascuna materia di convertire in tesi l'e- « nunciato di questo problema — Trovare un legame sì fatto « tra il presente stato dell' intelletto e il suo primitivo ignoto, « che, discoperto l'un termine della relazione, l'altro discuo- « pra sè medesimo necessariamente ». E spiega questo suo aforismo nel modo seguente: Là dove non giunge l'osserva- « zione, giungono i principj logici, i quali per la natura loro « universalissima abbracciano il noto e l'ignoto insieme. Con « questi, e non altrimenti, potrà il filosofo introdnrre alcun « grado positivo di scienza nella storia congetturale del pen- « siero » (2).

Dalle quali cose apparisce, tutto il contesto del ragionamento del C. M. potersi esporre dialogizzando a questo modo:

C. M. Io voglio trattare la questione della certezza dello scibile, senza toccar punto quella delle origini delle idee.

D. Perchè?

C. M. Perchè la questione dell' origine delle idee è « per legge dell'essere suo congetturale ».

D. Onde potete dir ciò?

C. M. La ragione è questa, che « la nostra reminiscenza « non può rendere testimonio veruno delle prime cogitazioni ».

D. Ma non dite voi stesso nel vostro libro, che « i principj « logici giungono dove non giunge l'osservazione » ? e che con « qnesti potrà il filosofo introdur alcun grado positivo di « scienza nella storia congetturale del pensiero » ?

C. M. Non posso negarlo.

D. Or mi riesce duro a concepire tutto insieme queste dottrine vostre. Perocchè se egli non vi ha niun'altra via da pervenire alla scoperta de' primi pensamenti nostri, fuor solo che la reminiscenza di essi; parmi falso che la notizia loro sia per noi congetturale, quando anzi di essi non possiamo avere notizia alcuna. Se poi è vero quello che voi medesimo in altro luogo dite, che co' principj logici può il filosofo introdurre

(1) P. I, c. XVI, 6.° afor.

(2) P. I, c. XVI, 9.° afor.

alcun grado positivo di scienza in quelle origini; in tal caso non intendo, come elle sieno « per legge dell'essere loro » congetturali: quando tutto al più le potreste dire difficili a discuoprirsi, ma non impossibili d'averne certezza, con altri mezzi ed industrie diverse certamente da quello della reminiscenza.

E a niuno in fatti de' tanti filosofi, che hanno trattata la questione dell'origine delle idee, è caduto mai nell'animo di trattarla secondo la reminiscenza di ciò che a lui accadde quando ancora in fasce tettava. Che se con questo argomento un filosofo si fosse fatto innanzi, egli avrebbe dovuto, volendo gli si credesse, provarsi al mondo valente nella divinazione, anzichè nell'arte delle conghietture. Egli è dunque troppo ingiustizia che si fa a' filosofi, ed a' sistemi loro, quando con tali inezie s'intendono metter da parte tutti in un fascio. E da vero, che se quelli avessero cercata l'origine del sapere nella propria memoria anzichè nel ragionamento, meriterebbero che si lasciassero i loro libri nella biblioteca dello spedale de' semplici, lasciandoli studiare a cotesti, senza farne da' savj altramente menzione.

CAPITOLO LVII.

Ma tempo è di chiudere questo libro, che parmi anco troppo lungo esser divenuto: e il farò dando io qui una dimostrazione del perchè, volendo parlare della certezza del sapere umano, convenga entrar prima a vederne l'origine. Ella è questa.

« Ben si può da alcuni principii generali dedurre logicamente un'intiera dottrina, ma la primitiva non mai » (1).

Questa prima conviene che sia evidente per sè medesima: conciossiachè se ogni dottrina ed ogni principio si dovesse provare mediante delle altre dottrine e principj superiori, anderebbesi per avventura all'infinito, e però non si verrebbe a capo di nulla. Riman dunque che, pervenuti che noi siamo a' principj primi, tanto solo « ci bisogni provare con la storia

(1) *Del Rinnovamento* P. I, c. XVI, 2.° afor.

« fenomenica dell'intelletto, che niuna idea e niun principio ri-
« mane superiore a quelli, e che niun senso, niun giudicio, « niuna esperienza è bastevole a generarli » (1): il che è quanto dire, convien mostrare che tutte le altre cognizioni hanno origine da quelle prime: ma quelle prime non hanno origine da altre cognizioni ad esse precedenti. Si fa dunque di qui manifesto, che la questione dell'origine delle idee e delle cognizioni è quella sola che rende possibile a trattarsi l'altra della certezza dello scibile.

Ciascuno già s'avvede, che l'argomento or da me recato a provarlo, non è solo mio, ma di un autore a cui il C. M. non può negar piena credenza; perciocchè esso è tolto dal libro *del Rinnovamento della filosofia antica italiana*, P. I, C. XVI, 2.° afor.°

Adunque, secondo l'autore di quest'opera,

1.° Le cognizioni umane discendono le une dalle altre come conseguenze da principj; ma ve n'ha però alcuna, cui « niun « senso, niun giudicio, niuna esperienza è bastevole a ge- « nerare ».

2.° A dimostrare quest'ultima, basterà far conoscere che ella non ha origine in niun'altra cognizione antecedente; mentre a dimostrare quelle prime, converrà far conoscere la loro derivazione da quella prima, a cui come a verità indimostrabile ed evidente quelle si debbono rivocare e ragguagliare: perciò le une e le altre solamente nel discorso della loro origine trovano certa prova e ferma dimostrazione.

(1) Ivi. — Se vi sono de' principj non generati, nè possibili a generarsi da niun senso, da niun giudizio, da niuna sperienza, onde saranno questi? Non sarà la natura stessa quella che ce li avrà dati senza l'opera nostra? Così il nostro autore, quando gli bisogna, non si fa coscienza d'introdurre de' principj innati, che altrove esclude; e ne introduce per avventura più che noi non gli dimandiamo; perocchè noi non ammettiamo principj innati, ma solo un semplice principio de' principj, come è noto.

LIBRO SECONDO.

DELL' ORIGINE DELLE COGNIZIONI UMANE.

« Ci bisogna provare con la storia fenomenica
« dell'intelletto, che niuna idea e niun prin-
« cipio rimane superiore a quelli (i primi
« principj), e che NIUN SENSO, NIUN GIUDICIO,
« NIUNA ESPERIENZA È BASTEVOLE A GENERARLI ».
C. MAMIANI, P. I, c. XVI, 2.° afor.

Quello che noi abbiamo fin qui lungamente ragionato prova lo strettissimo nesso che tiene unite fra loro le due questioni dell' origine e della certezza delle umane cognizioni. La prova della verità di questo nesso ci venne offerta dallo stesso Mamiani. In vano protestò egli e dichiarò troppe volte l' indipendenza di quelle questioni; chè interrogata diligentemente l' opera sua, egli rimase convinto e confesso del contrario: nè credo io, che possa rimanere di ciò il minimo dubbio, dopo le cose dette.

Forse a taluno sarò paruto minuzioso e lungo in rilevare le contraddizioni dell' avversario; ma lo feci a consiglio, e per così dire, in prova. Perocchè non credo averci una cagion più ampia della perpetuità delle dispute filosofiche e del non venir mai i disputanti in uno accordo, quanto quel vezzo di tenersi ragionando in sulle generali, e battere, come sogliam noi dire, la campagna: vezzo e modo, a cui e l' altre, e la nostra nazione ancora va oggidì debitrice di tanti incerti e inutili scrittori. Conciossiachè egli non è per avventura difficilissimo, nè fanno uopo lunghe meditazioni, e scienza sincera legittimamente acquistatasi a prezzo di vigilie, e travaglio d' ingegno, a potere venir dissertando, e ampiamente scorrazzando nelle crepuscolari regioni delle generalità, mettendo fuori per

avventura grandi e misteriose frasi, riducendole in grandi periodi, e nulla finalmente facendone riuscire di chiaro, di preciso, di evidente. Il che per vero è un getto infinito di tanti pronti ingegni, di cui l'Italia è fecondissima madre; i quali, dove sarebbero idonei di giungere ad un saper solido ed utile a' buoni progressi delle scienze, utile all' nmanità; preferiscono in quella vece, male istituiti, e imbaldanziti dal vigore che pur sentono nella immaginazione e nell' intelletto, di avventarsi a cogliere, anzi che frutti, le prime frasche che rimirano verdeggiare, compiacendosi tosto iu sè medesimi quasi avesser già un certo seggio tra' più grandi uomini, per solo aver messi, vogliam dire, alcuni articoli iu qualche giornale, dispensatevi delle palme, versatevi delle idee immature, vaghe, false, e de' sentimenti giovanili, talor generosi, ma tali, di cui essi stessi non hanno nè calcolato il valor reale, nè quello, pel quale si possono spendere.

Il qual difetto gravissimo procede finalmente da una cotal negligenza e mollezza intellettuale, per la quale chi scrive dormicchia, e non vigila sull' esattezza e snlla precisione logica di ciò che dice; ma senza curarsi gran fatto nè che le parole sien proprie, nè che i concetti che con qnelle esprime sien chiari, netti e costanti, nè che i ragionamenti sieno filati e conseguenti; s'accontenta di metter fuori quanto per avventura gli viene in bocca, purchè sia cosa che mostri e prometta assai, che abbracci in qualche modo l' universale, sia gigantesca nel concetto o nella frase, e talora mostruosa. Che se a costui fosse fatta, e facesse a sè stesso una cotal obbligazione morale di pensare e di scrivere logicamente, nou iscriverebbe egli più quello che non sa, e ogni cosa direbbe con aggiustatezza almeno apparente, almeno intenzionale, e sarebbe una verità, o un prudente e assennato tentativo di trovare una verità. Venuto in tal condizione, lo scrittore ha un fine, un fine nobile, snblime, una importante missione; ma nella condizion contraria egli scrive, e non sa il perchè; empie di grandi fogli, e di grandi volumi, ma non ha però detto a sè stesso che si voglia col versamento di tanto inchiostro; è una pietà il vedere, che egli non iscrive che per iscrivere, e perchè gli altri dicano che egli ha scritto.

E però son io talora venuto in desiderio, che come si fanno de' giornali (mezzo tanto efficace, dal quale non s'è cavato ancora tutto il bene che si potrebbe) che tassano gli errori di lingua; così se ne facesser di quelli, i quali intendessero solo a castigare negli scrittori gli errori di logica: giornali che riuscirebbero forse alquanto minuziosi, e stucchevoli al palato guasto di molti, ma che varrebbero tuttavia assai meglio di tanti altri, i quali taglian sì largo, e promettono mari e monti; conciossiachè per me io antepongo una minuzia sola di vero, a un monte immenso di falso, di vano, d'ambiguo, di alterato e di contraffatto. E spero io bene, che un tal giornale, se si scrivesse da qualche valente e discreto uomo, vorrebbe raddirizzare le gambe torte a molti che scrivono; e sarebbe per avventura una scuola di logica pubblica, solenne, nazionale. Or quali incrementi non potrebbero aspettarsi le scienze, che immenso profitto non dovrebbero averne gl'interessi delle famiglie e quelli della nazione, ove aggiustassimo anco solo un po' meglio le nostre teste? Il perchè è da confessare, averci certe cotali minuzie, se così si voglion chiamare, le quali arrecano dopo di sè delle conseguenze tutt'altro che minuziose.

Volesse Iddio che gl'istitutori della nostra gioventù possedessero tanto di senno da poter insegnare a' loro alunni questo solo, di essere COERENTI ne' loro ragionamenti! Chi potrebbe dire quanti mali non s'eviterebbero pur da questo, che gli uomini s'allevassero in modo da dover sentire il bisogno di porre una ferma COERENZA ne' proprj pensieri? chi prevedere i beni, che procederebbero da sì minimo principio? L'apprendere a' giovanetti questo solo, varrebbe loro assai meglio d'infinite cognizioni positive che lor si dessero, le quali a che pro si danno a quelli, che non han l'arte d'usarle?

Or venendo a noi, io debbo confessare, che in traendo a luce non poche incoerenze del C. M., ebbi in animo, oltre che di mostrare la falsità della sua dottrina, di dare altresì un cotale esempio agl' italici scrittori di quella certa pigrizia e lassezza di intelletto, che fa lo scrittore indulgente seco stesso, e però vacillante ne' passi suoi, contrario a sè nelle sue affermazioni; il qual peccato non è per avventura più del Ma-

miani, che d'altri molti; anzi potrei agevolmente fare delle osservazioni somiglianti a quelle che feci esaminando il *Rinnovamento della filosofia antica italiana*, sopra altri ed altri libri, che fra di noi escono in pubblico alla giornata, e che s'odono ben anco altamente lodare: e dico fra noi, non volendo io affermare, che questo vizio sia minore presso le altre nazioni, che nella nostra; ma che ci dee più importare a noi altri italiani, che di correggere noi stessi?

Badisi dunque a conoscere se le cose da me notate sieno vere o false, se sieno di grande o di picciol momento nelle loro conseguenze; e non si cerchi in esse quello che non ci può essere, quello che non ci ho voluto io medesimo porre, ampiezza e fervor di parole, calde immagini, e celere volo di un pensiero spaziante per immensi campi, e non posantesi mai dovecchessia. Io sarò assai contento, e crederò d'aver tutto consegnito, se i pochi lettori miei diranno a sè stessi, che quello che hanno letto non è fiorito ed ameno, ma è vero.

L'indole del presente libro tuttavia vorrà essere un po'meno arida di quella del precedente. Questo si propone di entrare in una questione più grande, di esaminare le dottrine del Mamiani intorno all'origine delle idee: perocchè abbiam già veduto, che sebbene il N. A. minacciasse di astenersi da questa question capitale, tuttavia egli poi vi si mise dentro assai, tiratovi dalla neccessità dell'argomento che trattar voleva, la certezza del sapere umano, argomento che non patisce di andar diviso da quello dell'origine dello stesso sapere.

Ed anzi è principalmente in ciò che risguarda l'origine dell'idee, che il C. M. piglia a confutare il *Nuovo Saggio*. Nel che non credo inutile l'osservare, come egli non abbia posto attenzione a tutto il trattato intorno la certezza, che sta nella Sezione VI del *N. Saggio* medesimo, e che è l'argomento proprio e definito del libro del *Rinnovamento*; e come in quella vece abbia preferito discender meco a tenzone in un argomento da lui detto arcano ed oscuro, nell'argomento delle origini, che egli pronunciò fino inescogitabili. Noi dobbiam dunque seguitare i suoi passi; e però esamineremo i suoi pensieri sull'origine, innanzi di tener dietro a quelli che versano intorno la certezza del sapere.

CAPITOLO I.

ORDINE SECONDO IL QUALE PROCEDE QUESTO LIBRO. — QUALI COSE IL C. MAMIANI CI ACCORDI INTORNO ALL'ORIGINE DELLE IDEE.

E nell'esame a cui poniam mano, noi seguiteremo quest'ordine: da prima cercheremo che cosa il N. A. ammetta per certo intorno all'origine delle idee, e in che s'accosti al modo del pensar nostro: di poi riferiremo che cosa egli riprovi nel nostro sistema, e in che da noi si scompagni.

Or egli primieramente con espressissime parole ci concede, che « colui, il quale raccogliesse qualche concetto d'identità « senza possedere la idea del possibile e dell'impossibile, non « verrebbe certo a concepire la moltiplicazione infinita di « quella medesimezza » (1).

Queste parole da noi anche più sopra allegate, sono di gravissima rilevanza. Imperocchè con esse il Mamiani viene, senza dubitazione alcuna, a stabilire che è necessario che preceda l'idea del possibile alla formazione degli universali, e che questi in alcuna maniera formar non si possano da uno spirito, il quale non avesse già prima una tale idea.

E veramante il N. A., come vedemmo (2), riconosce ed ammette fra i costitutivi essenziali dell'idea universale la sua *infinità*, cioè l'applicarsi ella a tutti i possibili singolari, i quali sono sempre infiniti, ed è per questo appunto, secondo lui, che le idee meritano il titolo di universali, di maniera che senza questa infinita estensione, universali in niun modo elle non potrebbero nominarsi (3).

---

(1) P. II, c. X, VII. (2) Lib. I, c. XXVII.

(3) « Quelle idee dimostrano avere una comprensione (estensione) senza « limite, onde vogliono essere denominate non soltanto generali, ma universali e infinite » (P. II, c. X, III).

Parlando poco appresso dell'idea astratta di sfericità, dice « La ragione « medesima, per cui essa idea conviene a ciascuno di quegli oggetti, onde « fu ricavata, la fa convenire con tutti gli altri reali e possibili, che fra le « condizioni varie del loro essere includono la sfericità. E perchè il nu- « mero di questi non è limitato, ma trascende la creazione medesima e « spazia nell'immensità del possibile, così l'idea astratta della sfericità è

Venendo perciò il N. A. a cercare quali sieno gli atti necessarj alla mente che prende a formare gli universali, insegna, coerentemente a quanto disse intorno alla natura di tali idee, « tre sorte di atti concorrere (nella loro formazione) conti« nuamente: la concezione dei termini particolari paragona« bili: il paragone di quelli e l'astrazione dell'identico: il « giudicio della possibilità d'una ripetizione infinita di esso « identico » (1). Ora in questo terzo atto a me basta di chiamar l'attenzione; il quale atto suppone appunto nella mente che il forma, l'idea del possibile, perciocchè esso non è altro, che *il giudizio sulla possibilità d'una ripetizione infinita di esso identico*.

Riassumendo adunque queste dottrine del C. M., dico, secondo la mente sua chiarissimamente espressa,

1.° Che l'idea universale si estende a tutti i singolari possibili, i quali sono infiniti;

2.° Che essa esige un giudizio sulla possibilità infinita di questi singolari;

3.° Che essa quinci medesimo non può esser fatta da una mente, la quale non abbia già in sè l'idea del possibile.

CAPITOLO II.

CONSEGUENZA DI CIÒ CHE IL C. MAMIANI CI ACCORDA: L'IDEA DEL POSSIBILE NON È DI NOSTRA FORMAZIONE.

Fin qui siamo pienamente d'accordo.

Ma se il C. M. ci concede, che uno spirito che non possedesse l'idea del possibile, non potrebbe mai giugnere a formare le idee universali; onde poi lo spirito trarrà o formerà questa stessa idea del possibile?

« vera idea universale e di comprensione (estensione) infinita » (P. II, c. X, IV).

Delle idee astratte complesse dice parimente che « sono eziandio univer« sali, perchè riferibili a tutte le cose, che rinchiudono in sè un gruppo « medesimo d'identità integrali e integranti: e qualora nè manco uno di « tali gruppi fosse veduto sussistere nel concreto, pur tuttavia appartiene « a loro l'immensità del possibile » (P. II, c. X, V).

(1) P. II, X, VII.

Eccoci al gran problema della filosofia; nel modo appunto che da me fu proposto nel *Nuovo Saggio:* ecco il varco, al quale noi aspettiamo i nostri avversarj.

Questa idea del possibile non è anch'ella universale? non è anzi la più universale di tutte? non è quella, chi ben considera, che aggiunge all'altre la universalità? perocchè questa universalità, che è, secondo il C. M. stesso, se non l'infinità propria non delle cose reali, che son tutte finite, ma del solo possibile (1)?

Se dunque tutte le concessioni si rendono universali unicamente coll'aggiunger loro l'idea della possibilità, questa dee precedere di sua natura tutte l'altre idee o concezioni universali: ella dunque non può essere di formazione umana, perocchè per esser formata avrebbe bisogno di sè stessa; non si forma la possibilità senza la possibilità: questa dunque non è idea che il nostro spirito possa comporre, ma solo immediatamente ricevere, o intuire, senza processo di formazione alcuna.

Tale è la dottrina esposta nel *Nuovo Saggio;* la quale scendendo immediatamente da' principj del C. M., parrebbe non dovesse esser da lui mal ricevuta, o tolta a impugnare.

Nè voglio credere la parola d'*innata*, aggiunta da me a tale idea, essere stata altrui quello che è a' fanciulletti la befana o altro tale spaventacchio; perocchè la voce « innata » finalmente non vuol dir altro, se non un'idea non di nostra formazione, ma dataci da natura, postaci innanzi allo spirito da intuire immediatamente.

E che ella non sia di nostra formazione, si trae, come dicevamo, da' principj del N. A. La differenza dunque fra lui e me, starà nell'altra parte, cioè nel non voler egli affermarla dataci per natura, o sia innata con noi. Quando ciò sia, egli pare che la discordanza stia, più che in altro, nelle maniere di dire. Accorda che vi hanno de' principj, che « niun senso, « niun giudicio, niuna esperienza è bastevole a generarli » (2); e che cosa vogliam noi di più?

Al C. M. tuttavia sembra di dire qualche cosa di diverso da noi, quando afferma che le genesi di tali idee sono arcane ed

(1) P. II, c. X.

(2) P. I, c. XVI, 2.° afor.

inescogitabili, e che « la notizia di questi fatti essenziali » (cioè di ciò che v' ha nell'idea d'immutabile) « non può emergere da un'esperienza illimitata e perpetua, — e la cagione « prima ed efficiente di quelli resta sepolta all'occhio nostro « intellettuale » (1).

Ma che? a noi pare di averlo qui più vicino ch'egli non creda. Imperocchè quando noi abbiam detto, l'idea dell'ente possibile non esser di nostra formazione, e però dataci dalla madre natura; non abbiamo mica voluto spiegare in che guisa e con quale artificio essa natura ce l'abbia inserita; ma più tosto abbiamo solo considerate come identiche queste due proposizioni: non essere l'idea del possibile di nostra formazione, e: l'esserci quella data per natura.

CAPITOLO III.

ALTRA CONSEGUENZA: LA NOSTRA DOTTRINA NON PUÒ ESSERE DAL MAMIANI RIFIUTATA SENZA CONTRADDIRE A SÈ STESSO.

Ma io voglio far rilevare ancor più, di quanta importanza sia la concessione che mi fa il C. M., convenendo meco in questo, che non si possono in modo alcuno da noi formar le idee veramente universali senza che prima noi possediamo l'idea del possibile: questa concessione contiene tutto intero il mio sistema.

E di vero, chi medita quale sia la natura delle idee, trova che non v'ha un'idea sola, la quale non sia universale: cioè non s'estenda a tutti i possibili in lei rappresentati e determinati: io ho dimostrato questo vero nel *Nuovo Saggio*.

Ciò che può far parere il contrario, si è solo il non considerarsi l'idea nella sua purità, ma mescolata con degli elementi a lei eterogenei. Nella prima formazione delle nostre idee, principalmeute di cose corporee, che sono quelle a cui diamo quasi un'esclusiva attenzione, l'idea è sempre applicata ad un essere reale: ella è, come dissi nel *Nuovo Saggio*, una perce-

---

(1) P. II, c. X, VI.

zione, e non un'idea pura (1). Conviene attentamente fissare la differenza che separa la percezione dall'idea. Quella è composta di più operazioni; quando questa è semplicissima. Si attenda a quello che fa il mio spirito allorchè percepisce in ragion d'esempio un giglio. In me nascono due cose: io ricevo nella mente la forma del giglio, e di più io acquisto la persuasione che sussiste un giglio reale corrispondente a quella forma da me ricevuta. Queste due cose, sebbene contemporanee, sono diversissime di natura; e la prima può sussistere senza la seconda. E veramente, poniamo che trascorra buon tempo dopo la vista da me avuta del giglio; io posso al tutto dimenticarmi di quel giglio particolare da me veduto, posso fin anco perdere la memoria di essere una fiata entrato nel giardino del mio amico, dove vidi e percepii quel candido fiore; e tuttavia mi può rimanere intatta nella mente la forma, la rappresentazione ideale di lui, rappresentanza che io non so più riferire a niuno de' fiori individuali da me veduti, e ritengo pure nell'intendimento sì come una mera possibilità di fiore. Per tal guisa il tempo ha prodotto nel mio spirito la scomposizione della percezione nelle due sue parti; l'una è perita, cioè la persuasione che quel fiore individuale e reale di quella fatta natura e in quel dato giardino sussistesse; l'altra si è conservata, cioè si è conservata quella parte che in sè racchiude tutto ciò che vale a notificare alla mia mente, e rappresentare il fiore, non a darle la coscienza della effettiva sussistenza di lui.

Or questa parte che soprasta, è evidentemente cosa distinta dalla prima che è perita; e perciò ella si vuol segnare con nome diverso dalla prima, e non usare un vocabolo eguale per tutte e due: il che non farebbe, e non fece che produrre infinite equivocazioni ed errori nelle filosofie.

Il nome che fu posto dall'uso del parlare de' volghi, non meno che delle scuole, a quella parte che rappresenta alla mente la cosa, senza indurre in essa alcuna persuasione di sua reale sussistenza, fu quello d'idea (*ἰδέα*), e di Grecia questo vocabolo fu comunicato a tutte le nazioni; da' Latini fu anco

(1) Sez. V, c. IV, art. V.

traslatato nelle voci *species*, *forma*, *exemplar* (1): voci tutte, che nulla affatto esprimono della sussistenza reale d'una cosa, ma solo indicano la rappresentazione ideale, o notizia di una cosa nella sua essenza, cioè nella sua possibilità.

Che se poi si cerca di che condizione sia l'altra parte della percezione, cioè « la persuasione che surge nel nostro spirito della reale e individuale sussistenza dell'oggetto percepito », egli sarà facile a conoscere, che la natura di essa è quella di un interno assenso, o sia di un interno giudizio che noi facciamo sulla sussistenza dell'oggetto rappresentatoci nella mente (coll'idea). E veramente il persuaderci che un oggetto sussiste, che cosa è altro se non una parola interna che noi diciamo a noi stessi, un giudizio che suona così: « la tal cosa (a me nota per l'idea o rappresentazione ricevutane) sussiste » ? Il giudizio adunque sulla sussistenza reale di una cosa individua, non si può menomamente confondere coll'idea della cosa: questa idea dà l'intera notizia della cosa, ma non pone ancora la sua reale sussistenza: viene il giudizio, ed afferma a noi, che quella cosa che conosciamo realmente sussiste: questo non aggiunge un minimo che alla cognizione della cosa, ma solo ci fa sapere che ella sussiste in sè: tale operazione ha bensì bisogno dell'idea, ma l'idea non ha alcun bisogno, per esistere, di tale operazione del giudizio.

Quello che rende quanto facile a intendersi, tanto difficile a ritener bene nella mente una sì fatta separazione della idea pura dal giudizio sulla sussistenza della cosa individua, si è il farsi da noi queste due operazioni contemporaneamente, e per così dire indivisamente, e però il parerci assai facilmente una operazione sola, e non due. Ma convien riflettere che nell'uomo non opera necessariamente una facoltà dopo l'altra, e l'una in separato dall'altra; ma che essendo l'uomo stesso il vero operatore, egli può mettere, e mette bene spesso in movimento più facoltà insieme, e fa ad un tempo con un solo decreto, con uno stesso impulso più operazioni. Si spetta dunque alla sagacità del filosofo il partire quegli atti che in natura sono simultanei, l'esaminarli a parte ciascuno da sè, stabilire a cia-

(1) Vedi Cic. *De Univers.* II, Top. VII.

scuno la propria natura e le proprie leggi; e non attribuire ad uno ciò che ad un altro appartiene.

Or venendo a noi, dico che quando si abbia per tal modo sceverata l'idea dal giudizio, e considerata quella prima nella sua purità, cioè senza l'aggiunta di questo; apparirà manifestissimo, che ella è per sua propria essenza universale, imperocchè non racchiude in sè alcuna persuasione di un individuo come realmente sussistente, ma solo la rappresentazione di un individuo come possibile a sussistere; e perciò apparirà, che l'idea pura si distende tanto in là, quanto la possibilità stessa, il che vuol dire, che abbraccia l'infinito.

Fermate queste cose, egli non è difficile a dimostrare quanto affermavo, che la concessione fattami dal C. M., « non potersi formare gli universali senza l'idea del possibile », contiene in sè l'ammissione del mio sistema per intero, il quale non para finalmente ad altro, che a questa sentenza: « tutte le idee si formano mediante un'idea prima, che è quella dell'essere possibile ».

Imperocchè noi abbiam veduto, 1.° che tutte le idee per loro propria essenza sono universali; 2.° che l'universalità di esse nasce dall'idea di possibilità. Dunque, concludiamo noi, tutte hanno bisogno dell'idea del possibile, a poter essere, o rendersi presenti al nostro spirito.

CAPITOLO IV.

INFEDELTA' COLLA QUALE IL C. MAMIANI ESPONE LA NOSTRA DOTTRINA.

Di qui discende, che a torto ed a suo proprio scapito riprova il C. M. la nostra sentenza sulla natura degli universali. Tanto più, che egli la riprova (dobbiam pur dirlo) fraintendendola, o contraffacendola. Io mi debbo qui un poco indugiare, per intramettere alcune parole sulla opinione che il Mamiani mi attribuisce, e sul modo onde la rifiuta.

Ecco come espone il mio pensiero:

« Egli stima (l'Ab. Rosmini), rinnovando in parte la dot-
« trina dei tipi platonici, che una idea singolare divenga uni-
« versalissima, con questo soltanto ch'ella sia guardata come

« esempio d' altre idee infinite, o reali, o meramente possibili,
« e identiche a lei pure in ciascun accidente individuale » (1).

In quanto a quel tocco de' tipi platonici, esso è tale, che farebbe nascere il dubbio se il N. A., di cui per altro apprezzo la dottrina e l'ingegno, siasi formato il vero concetto di quelli. Ma senza di ciò, osservo, essere un vezzo di molti scrittori il far nascere un pregiudizio a danno di quelle teorie che loro non piacciono, coll'applicar loro qualche odore di platonismo, dalla fama del quale odore v'ha di molti, che senza aver mai fiutato l'opere di Platone, fuggono a rompicollo, come il can rabbioso dall'acqua. Sto bene anch'io dunque presso cotestoro, con tanto puzzo adosso che m'ha messo il C. M.! nè credo egli basti a nettarmi di tanta infezione il Cap. I della Sez. IV del *Nuovo Saggio*, dove ho mostro quant'io m'allontani dal sommo filosofo ateniese; perocchè chi mi assicura che quel capitolo sarà letto?

In secondo luogo, parmi strano a sentirmi affibbiare, che io ammetta alcune idee esser *reali*, ed altre meramente *possibili*. Non so dove possa aver trovato il N. A. questa nuova classificazione delle idee; ma certo tutto altrove, che in cose scritte da me. In queste, e principalmente nel *N. Saggio* potrebbe aver veduto, se gli fosse bastata la pazienza di leggerlo, che le idee tutte per me sono reali, ove si considerino nella loro propria entità; ma l'oggetto delle idee è sempre meramente possibile, e non mai reale o sussistente (2). Nè saprei immaginare un'idea possibile; questa veramente non sarebbe un'idea: ella tutt'al più potrebbe essere l'oggetto di un'altra idea, quando quell'idea possibile s'immaginasse in una mente non sussistente attualmente, ma anch'essa solo possibile.

In terzo luogo non veggo a che gli possa valere quel superlativo di « universalissima »; giacchè troppo potea bastargli

(1) P. II, c. X, IV.

(2) Vedi *N. Saggio*, Sez. V, c. XXV, art. 1. La parola *idea* pigliasi dagli scrittori in tre significati: 1.° o per indicare l'intuizione dello spirito che termina in un ente possibile; 2.° o per indicare l'ente stesso possibile intuito dallo spirito; 3.° o per tutte e due queste cose insieme. In questo ultimo significato molte volte io la uso. Talora però le attribuisco il secondo significato (il primo non mai); dove il contesto basta a farlo intendere senza equivoco.

l'epiteto di « universale ». Il che mi bisogna notare non tanto come improprietà di parlare filosofico, quanto come un artificio ch'egli usa a far credere, ch'io non mi accontentassi di aggiungere di tratto l'universalità ad una idea, ma ben anco una somma astrattezza che la rendesse comunissima (1): ma io parlerò di ciò più chiaro fra poco.

In quarto luogo egli suppone, che io ammetta delle idee singolari, le quali diventino universali sol col pigliarsi a tipi o rappresentazioni di altri oggetti. Ma egli non s'accorge, benchè in tanti luoghi io lo ripeta, che le idee singolari per me non sono che idee impure, cioè idee miste con un giudizio, la natura del quale è affatto aliena da quella delle idee; e che tali idee singolari o impure, che più propriamente si chiamano percezioni, considerate nella loro origine, si fanno universali con solamente spogliarle di ciò, che non appartiene alla natura delle idee, ma che a quella è del tutto eterogeneo. Non è dunque col solo guardar l'idea come esempio d'infiniti oggetti, che noi formiamo le idee universali: ma elle sono universali per sè, non perchè le guardiamo sotto un tal punto di veduta, ma solo perchè *possono* essere da noi in tal modo guardate ed usate, la quale attitudine non gliela diamo noi, ma è loro intrinseca e propria.

Più tosto potrei ben io rimettere a lui qui la palla, come si vuol dire. Perocchè io non comprendo, com'egli faccia a me un peccato di ciò che egli nel suo libro sì chiaro e di frequente insegna. Io ho già recati più passi del libro del C. M., dove si rende ragione del perchè le idee si chiamano universali; il qual perchè non è poi altro, se non il loro riferirsi ad infiniti oggetti possibili (2): se quelli non bastassero, eccone un altro: « Taluno può andar foggiando nell'animo suo un « tipo astratto e fantastico dei mondi creati (3) stringendo fra « più idee universali un nesso arbitrario. E non pertanto quel

(1) A chi avrà letto il *N. Saggio* sarà ben manifesto che immensa differenza corra fra la facoltà di *universalizzare* le percezioni, e quella di *astrarre* le idee. Vedi Sez. V, c. IV, art. 1, § 2 e 3.

(2) Vedi add. L. I, c. XXXI.

(3) Che c'entrano qui « i mondi creati? » Il tipo de' mondi creati non è fantastico.

« tipo dei mondi è di sua natura nozione immutabile ed uni-
« versale: conciossiachè egli non può soffrire cangiamento, —
« ed egli ha eziandio relazione legittima e necessaria con quante
« esistenze reali o ipotetiche si conformano a lui con perfet-
« tissima identità » (1).

In questo luogo il N. A. onora le idee universali del titolo di tipi. È egli forse divenuto a un tratto platonico? e perchè appone a noi per errore il riguardare le idee per tipi delle cose? o qual differenza passa da' suoi tipi a' nostri? o nella sua bocca la parola tipo suona per avventura tutt'altro che nella nostra?

Intanto ch'egli attende a rispondere a questo, io osserverò, che secondo il C. M., l'essere un'idea tipo d'infiniti oggetti e l'essere universale viene ad una cosa stessa. Mi valgano a mettere in chiaro la mente di lui queste parole che prendo dal suo libro, e che non ammettono ambiguità di sorte alcuna: « L'idea astratta della sfericità è vera idea universale e di « comprensione (2) infinita, cioè a dire » (badiamo a questo *cioè a dire*, che esprime un'equazione perfetta) « ch'ella è un « tipo e un esempio, nel quale vediamo rappresentata una forma « di estensione propria a smisurato numero di soggetti » (3).

L'idea dunque non è universale se non perchè ella è un tipo rappresentatore di un infinito numero di oggetti, o sia perchè

---

(1) P. II, c. X, v. Qui si parla di un tipo che il nostro autore chiama non solo composto d'idee universali (che per lui equivalgono a idee astratte), ma ch'egli stesso chiama anche « astratto ». Ora egli è al tutto impossibile che dei mondi o creati o creabili « si conformino a lui con « perfettissima identità ». Perciocchè se il tipo è astratto, e d'idee astratte composto, egli non potrà già rappresentare se non delle note comuni di questi mondi, ma esso non conterrà mai quelle loro note proprie, che l'un mondo dall'altro distinguono. Questo periodo adunque del N. A. contiene di molte inesattezze.

(2) Vuol dire *estensione*.

(3) P. II, c. X, IV. Il dire qui « smisurato numero di soggetti » dopo aver detto che è di « comprensione infinita », è un parlare inesatto: perocchè uno smisurato numero di soggetti, non è un numero infinito. Con questo vacillar continuo, e tramutar di espressioni, chi è che non vegga come il nostro autore vorrebbe asconder sotterra, s'egli potesse, quella terribile parola d' « infinito, » che gli si presenta da per tutto, quasi ombra sempre minaccevole, e inesorabile contro il suo sistema?

ella « ha relazione necessaria con quante esistenze reali od « ipotetiche si conformano a lei ». Ma s'ella è così, onde è il mio errore, che non sia anche il suo? perchè mi può egli condannare dell'aver io detto (se pur detto l'avessi) che una idea è universale quando si risguarda come esempio d'infiniti oggetti? non pare egli simile talora il nostro Conte a quel principe che segnando le sentenze senza leggerle pose il suo nome alla propria condanna?

CAPITOLO V.

CONTINUAZIONE.

Ma io non ho finite le mie osservazioni sul breve passo, onde il C. M. espone la mia opinione sulla natura degli universali. Io debbo dirgli ancora molte cose; e il lettore mi perdoni la lunghezza, perocchè potrà vedere egli stesso, che sono entrato nel gineprajo.

Adunque dico, che non io fo universale un'idea, per questo soltanto, ch'ella sia guardata da noi come esempio d'infiniti oggetti; ma egli bensì fa ciò, senza che io me gli faccia compagno in tale opinione: il perchè la sentenza da lui pronunciata colpisce lui solo, e me lascia andar libero.

La opinione di lui non è veramente altra, che quella di Condillac, da me confutata nel primo volume del *Nuovo Saggio* (1). Il Condillac, e non io, si è quegli che sostiene convertirsi l'idea particolare in una universale, col risguardarsi che si fa quella prima per modello di ciò che le assomiglia (2).

Io dimostrai, che l'idea non si rende universale per quest'uso che noi facciamo di lei; ella è universale per sè, appunto perchè è un modello per sè; e col riportare a lei

(1) Sez. III, c. II.

(2) « Noi non abbiamo alcuna idea generale che non sia stata particolare. Un primo oggetto che noi abbiamo avuto occasione di osservare, è « un MODELLO a cui noi riportiamo tutto ciò che gli rassomiglia; e questa « idea che non è stata a principio che singolare, diventa tanto più generale, « quanto il nostro discernimento è meno formato ». (Condillac, *Traité des sensations, Précis.*)

ciò che le assomiglia, noi non la facciamo nè modello nè universale, ma usiamo di lei, e ci accorgiamo, in occasione di quest'uso, della sua idoneità a servirci di modello. Mi si permetta di riferire un solo passo del *N. Saggio*, nel quale confutandosi il Condillac, si abbatte ad un tempo l'opinione del C. M., e si mostra quanto la mia sia da quella lontana.

« Quando il Condillac vuole che sia necessario alla sua sta« tua (dopo aver questa già ottenuta l'idea dell'arancio) di « vedere non un arancio solo, o più aranci simili successiva« mente, ma due o più aranci contemporaneamente, perch'ella « possa, riportando questi all'idea che n'ha in sè, riconoscere « quest'idea siccome modello o tipo di tutti gli altri aranci; « egli con ciò non viene a dimostrar già il modo, com'egli « s'avvisa, onde l'idea passa ad esser modello, ossia ad essere « universale; ma dimostra solo il modo onde noi cominciamo « ad usarla siccome modello di più aranci. Ella è già un mo« dello per sè: il cominciare noi ad usare questo modello, « suppone che già sia tale in sè stesso. Se noi riportiamo i « diversi aranci che contemporaneamente veggiamo, all'idea « dell'arancio che è in noi, non alteriamo con questo la na« tura di quell'idèa; noi non facciamo che applicarla siccome « un tipo generale; e se noi possiamo applicarla siccome un « tipo generale, dunque ella è tale da sè, e così sta nella no« stra mente fino al principio che ci s'è messa: nè si potrebbe « prestare a tal uso, s'ella tale non fosse » (1). In una parola ogni idea secondo noi è universale, perchè essa non è fissa e legata a nessun individuo reale e sussistente, e non ha per oggetto che il possibile, il quale è solo l'universale, l'infinito: ella è poi, per la cagione stessa, tipo e base comune ad infiniti individui.

Ma procediamo: dico in quinto luogo, che io non intendo in che modo sia caduto in mente al N. A. di farmi dire nel passo surriferito, col quale pretende sporre il mio sistema, che io fo universale un'idea singolare con questo ch'ella sia guardata come esempio « d'altre idee infinite ».

(1) Si vegga la continuazione di questo passo nel *N. Saggio*, Sez. III, c. II, art. x.

Chi potrebbe capire un sì strano concetto? un'idea universale è un esempio d'altre infinite idee? Io voglio accordare, che vi possa essere l'idea dell'idea, cioè un'idea riflessa; queste idee riflesse formano una classe particolare, e non hanno a fare colle idee in generale, e col discorso della loro universalità. L'oggetto dell'idea non è un'idea, ma è una parte dell'idea stessa (oggetto possibile): che se fosse un'idea, s'andrebbe all'infinito: perocchè anche questa idea sarebbe esempio d'infinite idee, e ciascuna di queste infinite, sarebbe pure esempio d'altre infinite, e così va discorrendo. Cosa più nuova di questa non potea il C. M. inventare, e io consento che il pubblico giudichi merce preziosa ch'egli mi regala; ella è sposta agli occhi di tutti, acciocchè ne faccian la stima.

In sesto luogo finalmente, egli me ne incarica un'altra non meno bella. Dice che una idea singolare io la rendo universale con questo, ch'ella sia guardata come esempio di altre idee infinite « identiche a lei pure in ciascun accidente individuale ». Troppe cose danno a considerare sì curiose parole.

Da prima sarebbe a chiedersi, che cosa egli intenda per « accidenti delle idee ». Io so bene che accidente è un termine relativo a quel di sostanza, e che però si parla di accidenti da per tutto ove si trova una sostanza. Ma chi ha mai sentito dire, che nelle idee si distinguano accidente e sostanza? Se altri l'ha detto; non io. E chi ha mai udito che vi siano « accidenti individuali », altrove che in individui sussistenti e reali, e però non mai e poi mai nelle idee?

Poscia ho ben letto nel libro *del Rinnovamento della filosofia antica italiana*, che l'idea universale o tipo « ha relazione « con quante esistenze reali o ipotetiche si conformano a lui « con perfettissima identità » (1); ma il C. M. certo non

---

(1) P. II, c. X, v. Se fosse mio ufficio principale di raccorre le contraddizioni del N. A., qui ne noterei una manifesta. Egli insegna, che « l'idea universale ed astratta ha relazione con quante esistenze reali o « ipotetiche si conformano a lei con perfettissima identità ». Se ci avesse questa perfettissima identità (cioè similitudine) fra le idee universali ed astratte, e le cose da esse rappresentate, ne verrebbe che le cose sarebbero perfettamente conosciute con sole quelle idee. Ma il M. all'incontro insegna, che le idee universali non ci danno che una cognizione imperfetta

avrà mai letto nel *Nuovo Saggio* nulla di questa perfettissima identità degli oggetti delle idee colle idee astratte e comuni. Egli ci avrà solo trovato, che fra le cose e le idee v'ha una perfetta somiglianza (e non però mai perfetta identità (1)) in un sol caso, cioè rispetto ad una sola classe d'idee, a quelle sulle quali non è stata ancora esercitata la operazione dell'astrarre propriamente detto, ma che fur solo prodotte mediante l'universalizzazione che le rende universali, ma non ancora astratte. Io non mi credo già qui obbligato di trascrivere il *N. Saggio*, perciocchè egli è alle stampe, nè col trascriverlo di nuovo otterrei che fosse meglio letto.

Quella classe adunque assai limitata d'idee, dove s'avvera che gli oggetti sussistenti hanno una perfetta somiglianza con esse, son quelle sole che io ho chiamate « specifiche », e nè pur tutte queste, ma solo quelle specifiche che ho denominate « specifiche imperfette e specifiche complete », e che ho accuratamente descritte nella Sez. V, Cap. IX, Art. VII, a cui il C. M., e i nostri comuni lettori potranno, bramandolo, volger l'occhio.

CAPITOLO VI.

ESAME DEGLI ARGOMENTI CHE IL C. MAMIANI USA CONTRO DI NOI.

Ma egli è tempo che, dopo aver veduto con che esattezza il M. espone la nostra opinione sulla natura degli universali, veggiamo altresì di che polso la combatte.

Il passo in cui sta la nostra confutazione, è il seguente:

« Or non è tale certo il concetto che gli uomini tutti « quanti si fanno delle idee universali, imperocchè nessuno mai

---

e parziale delle cose, perocchè da esse non raccolgono che il simile, o come egli dice, l'identico, e rigettano il variabile delle cose (P. II, c. X). Non è ella questa contraddizione?

(1) In assaissimi luoghi il N. A. abusa della parola « identità ». Se una idea avesse per identiche altre infinite idee; queste infinite idee non sarebbero che quella idea sola ed unica: per esser altre da quella, debbono di necessità avere qualche differenza che da essa le divida, e in tal caso cesserebbero dall'essere identiche.

« ha pensato che l'idea peculiare d'un libro o d'una meda« glia, perchè vengono l'uno o l'altra ripetuti dai torchii e « dal conio migliaja di volte, e per immaginazione nostra « moltiplicati in infinito, sia l'idea universale di quegli in« finiti libri e medaglie. Ma ognuno intende che l'idea uni« versale rappresenti di sua natura il comune di certe cose e « ommetta l'individuale e perciò include forzatamente alcuna « astrazione » (1).

Primieramente non tengo vero, che tutti quanti gli uomini siensi rotto il cervello colla teoria delle idee universali: la più parte per mio avviso non ci ha mai pensato, e non se n'è formato alcun concetto. Parmi adunque che in questo luogo, e in molt'altri, il N. A. appelli al senso comune degli uomini in argomenti, ne'quali il senso comune non s'è mai intromesso nè giudice, nè parte. Tuttavia foss'anco vero, che tutti quanti gli uomini in corpo abbiano speculato sugli universali, e una sentenza formatasi intorno ad essi; sta egli bene ad un filosofo di rapire a sè solo tanta autorità, come è quella del genere umano, e non farne parte a nessuno? sta egli bene, dico, di rapirla a sè con un solo motto gratuito, non guadagnandolasi con giuste e ragionevoli prove? Se vuole che l'uman genere stia per lui, metta fuori il suo mandato, cioè rechi degli argomenti, co'quali provi che la sua opinione è una con quella dell'uman genere, o come dice egli ancor più, degli uomini tutti quanti. Il fare altramente, è un compromettere le convenienze della filosofia; perocchè queste sono andate, quando un filosofo si procaccia quella poco riverente risposta: *quod gratis asseritur, gratis negatur.*

Tuttavia non vorremmo dargli il torto quando egli afferma che « nessuno mai ha pensato che l'idea peculiare d'un libro « sia l'idea universale di que'molti libri che vengono stampati « cogli stessi tipi ». Se questa fosse la nostra opinione, non sarebbe esattamente vero quanto egli afferma, cioè che nessuno abbia mai pensato una simigliante castroneria; ma a render pienamente vero il suo detto, giova appunto questo, che nè

(1) P. II, c. X, IV.

pur noi l'abbiamo mai pensato. E questo ci sembra a dir vero cosa mirabile, l'esser potuto il C. M. abbattersi in una sentenza che nessuno abbia mai pensato!

Di vero, chi mai avrebbe potuto pensare che « l'idea peculiare d'un libro o d'una medaglia sia l'idea universale di « infiniti libri e medaglie, perchè vengono l'uno e l'altra ri« petuti dal conio o dai torchi migliaja di volte »?

Se questi torchi e questi conj che stampano migliaja di libri e di medaglie, fossero quelli che rendono le idee universali, ne verrebbe per conseguenza, che non vi avrebbero altre idee universali, che quelle de' libri, delle medaglie e d'altre opere somiglianti, le quali con torchi, o conj, o forme, o madri, o punzoni, o altrettali ordigni si potessero moltiplicare, e che l'altre cose non fatte a stampa sarebbero prive dell'universale. Se poi una tale ripetizione materiale di un oggetto influisse almeno a rendere l'idea più universale; ancora ne verrebbe, che alle cose che si possono materialmente replicare, meglio convenissero le idee universali, che non a tutte l'altre, massime spirituali, le quali non hanno stampi.

Quanto a me, non credo bisogno di scolparmi da una tale dottrina. Più chiaro di ciò che ho scritto nel *N. Saggio*, non so dirlo ora. Ivi ho assai di frequente dimostrato, che la materialità dell'oggetto non ha che fare coll'idea, e che la ripetizione di quell'oggetto non conferisce menomamente a far sì, che l'idea si renda universale più o meno. Le cose reali contingenti non hanno che una relazione contingente coll'idea, e non necessaria, perciò non influente nella natura di quella, che è necessaria. Ho detto di più, tanto esser lungi, che le cose materiali, o in generale i sussistenti, conferiscano col loro numero grande o piccolo a rendere più o meno universale l'idea; che anzi l'universalità è così propria di questa, che essa non è proprietà o qualità di veruno degli oggetti sussistenti; e ne ho dedotto per corollario, che non è che apparente la universalità che noi crediamo avervi in un ritratto, o in un suggello, o in una medaglia, o in un libro: ella è una universalità aggiunta da noi, senza che noi ci accorgiamo, a quel ritratto o a quel suggello, il qual vien preso allora non già nella sua entità materiale e reale, ma nella sua entità ideale:

in una parola, il ritratto o il suggello non è universale in quanto esiste materialmente, ma in quanto è concepito dalla mente, nella qual sola si trova la relazione di somiglianza degli oggetti a que' tipi. Ecco un solo de' molti luoghi del *N. Saggio*, che potrei qui riferire:

« Vero è che sembra a primo aspetto che oltre le idee, « v' abbia qualche altra cosa che dir si possa in questo senso « universale: un ritratto sembra universale perchè è rappre« sentativo di tutte quelle persone ch' egli somiglia. Ma questo « è un inganno: il ritratto non ha questa proprietà dell'u« niversalità, se non in quanto le idee gliela aggiungono. È « l'idea del ritratto quella che del ritratto e delle persone « che al ritratto somigliano fa una cosa sola, cioè paragona, « e trova una simiglianza: questa simiglianza non esiste già « nel ritratto, ma in quell'una idea colla quale fu pensato « il ritratto, e le cose a questo simili. L'unità adunque di « quella idea è ciò che costituisce la similitudine che possono « avere le cose fra loro, come nel caso nostro il ritratto colle « persone » (1).

Giova credere che il C. M. nella lettura del *N. Saggio* non sia giunto fino a questo luogo. Ma non è meno aliena dal pensar mio l'altra parte della ragione, che egli arreca, perchè una idea si faccia universale, cioè perchè il suo oggetto « venga moltiplicato per immaginazione in infinito », il che pure dice non pensato mai da uomo di questo mondo.

Trapasso, come legger fallo, che qui non c' entra l'immaginazione, ma la mente.

Più tosto noto esser falso, che nessuno abbia mai pensato quella sentenza; imperciocchè un autore almeno io conosco, il quale pensò formarsi le idee universali appunto mediante il ripetere che fa la mente i loro oggetti in infinito, e questo è l'autore del *Rinnovamento della filosofia antica italiana*. Egli traendo le idee universali dal paragone de' concreti, ne cava, che il moltiplicarsi de' concreti, e delle immaginazioni loro, influisca non poco nell'universalizzazione delle idee. L'uomo che da' concreti cavò l'idea, « saprebbe figurarsi, egli dice,

(1) Sez. V, c. XXV, art. 1, nota. — Vedi anche Sez. III, c. IV, art. XX.

« riprodotta (l'identità) un numero indefinito di volte », e « il numero dei soggetti nei quali vien trovato l'identico si fa « di per sè, e a poco a poco indefinito » (1): in una parola, come abbiam detto di sopra, il C. M. s'adagia a fidanza nell'opinione del Condillac, che noi abbiamo combattuta, e che è tutt'altro che inaudita.

Se l'universalità delle idee, noi abbiamo riflettuto, dipendesse dagli atti di nostra immaginazione o di nostra mente, quella non sarebbe mai vera universalità; perocchè il numero degli atti delle nostre potenze, per replicarli che noi facciamo, riman sempre finito; e l'universalità delle idee è infinita, secondo la confessione del C. M. medesimo. Dunque è vera la contraria opinione da noi esposta nel *N. Saggio*, che l'universalità delle idee è propria qualità di queste, e non dipendente dagli atti del nostro spirito: è una attitudine, che quelle hanno di essere adoperate da noi sì come luce a vedere l'universo possibile, attitudine che riman loro inerente, sia che noi l'adopriamo o no, o ne facciamo molto o poco uso.

CAPITOLO VII.

CONTINUAZIONE.

Ben ci spiace, che nella confutazione di che ci onora il C. M., noi non abbiamo la buona ventura di trovare una sola linea di vero: vorremmo subito riconoscerlo, rendergli giustizia, proclamare il beneficio che da lui riceveremmo coll'insegnarci qualche cosa, o comecchessia confessando ch'egli dice il vero. Ma noi abbiamo in quella vece il rincrescevole dovere di negargli tutto, di non passargli una linea sola del periodo riferito, senza o purgarci dalle false sue imputazioni, o imputare a lui gravi sbagli. Continuandoci adunque nell'esame delle sue parole, ci restano queste a discutere:

« Ma ognuno intende che l'idea universale rappresenti di « sua natura il comune di certe cose e ommetta l'individuale « e perciò include forzatamente alcuna astrazione ».

(1) P. II, c. X, VII.

Fermandoci in principio di questo periodo alla parola « ognuno intende », debbo tosto contraddire; perocchè almeno io non la intendo così, e però non ognuno intende ciò ch'egli vuole. E come potrà egli provare che io sarò solo al mondo che la intendo così? potrei ben io provargli il contrario, imperocchè vi hanno almeno de' miei amici, che la intendono con me. Le affermazioni adunque che cominciano con queste grandi parole « ognuno intende », corrono pericolo (se non sono cautissimamente proferite) d'essere condannate dal pubblico alla pena delle affermazioni temerarie, pena molestissima agli scrittori, perocchè è quella . . . del silenzio.

L'equivoco di che zoppicano le parole del C. M., sta in quel vocabolo, *individuale*. Perocchè o il vocabolo *individuale* s'intende nel suo vero e proprio significato; e in tal caso l'individuale è nome comune e universale, e individualità è il suo astratto. Se poi per l'elemento *individuale* il nostro autore intende quello che io chiamo « il reale delle cose », o sia « il sussistente », in tal caso la sua proposizione ha un senso vero, e non dice altro che quello che io dissi nel *N. Saggio*. La distinzione è della massima importanza, e prego il benigno lettore a non lasciarsela sfuggire.

Quando si dice « un ente individuale », non si dice ancora con ciò se quest'ente *individuale* sia meramente *possibile*, o se sia realmente *sussistente*. Se quello è un ente individuale possibile, per esempio, un toro possibile; in tal caso il concetto di quest'ente individuale è ancora un concetto universale, perocchè questo toro possibile non ha nessuna determinazione che lo fissi ad un caso solo, ma egli è di natura sua un modello mentale d'infiniti tori, che potrebbero sussistere realmente simili a lui. Se poi si tratta di un ente individuale non solo, ma reale e sussistente; questo non può esser che unico, e fissato e limitato dalla sua propria realità e sussistenza. Il pensiero di questo individuo percepito co' nostri sensi non è un pensiero universale, non è nè pure un'idea, ma è ciò che io chiamo « persuasione della sussistenza », la quale però si riferisce ad un'idea tipo ideale di quel toro, e vi si riferisce mediante una interiore nostra affermazione, un giudizio. Di più, un ente individuale meramente possibile nella

nostra mente, egli o è fornito di alcune sue qualità, per esempio delle sole essenziali ad un toro; ovvero anche delle accidentali, come sarebbe il color nero, grandezza, e forme determinate, ecc.; e in tal caso il tipo ideale del toro è più intero e compito. Ma sì nell'uno che nell'altro caso l'idea è sempre universale, perocchè sì nell'uno che nell'altro caso ella ha l'attitudine di essere a noi tipo od esempio d'infiniti tori ad essa rispondenti, ella è a noi la *conoscibilità*, o la notizia di tutti que' tori. E veramente si consideri, che non v'ha alcuna delle note anche accidentali, che non sia comune ad infiniti individui. Per esempio, il color grigio sarebbe un puro accidente nel toro da noi contemplato, e pure questo colore può trovarsi in quanti tori si vogliano. Lo stesso può dirsi delle corna ritorte, della coda fioccosa, della guaina dell'unghia corrosa, e così degli altri accidenti, che in infiniti individui posson trovarsi ugualmente, e che tutti però esprimono qualità comuni. Quando adunque il C. M. dice che l'idea universale « rappresenta il comune di certe cose, e ommette « l'individuale »; io gli rispondo, che egli usa male del vocabolo *individuale*: conciossiachè tutte le note, sebbene individuali, sono anche comuni. Passandogli poi questa improprietà, e pigliando « l'individuale » introdotto dal C. M., nel significato in improprio di « reale o sussistente »; in tal caso la sua obbjezione non ispetta punto a me; conciossiachè io faccio consistere l'universalità de' pensieri umani appunto nell'escludere da essi « ogni elemento reale, ogni sussistenza »; la qual realità o sussistenza dico che si percepisce da noi col *senso*, a cui poi s'aggiunge il *giudizio*; non mai coll'*idea*, che è tutta rappresentatrice del solo comune, o (che è il medesimo) del possibile. Le idee universali poi sono divise nel *N. Saggio* in più classi; perocchè ve n'hanno di quelle, colle quali si pensa tutto ciò che è necessario perchè un individuo sia in atto (escluso l'atto stesso con cui l'individuo sussiste); e ve n'hanno dell'altre, colle quali non si pensa già tutto quello che in un individuo dee essere perchè questo sussista, ma solo qualche parte di lui, per esempio ciò che si chiama l'essenza astratta di lui; e queste seconde sono le idee universali astratte.

Di qui si potrà parimente conoscere qual giudizio debbasi fare dell'altro rimproccio che a me fa il N. A., come io negassi che l'idea universale non « inchiuda forzatamente alcuna « astrazione ».

Parrebbemi ch'egli fosse in obbligo di sapere, confutando il *N. Saggio*, che in questo libro si distinguono due maniere di astrazioni, le quali hanno operazione diversa. L'operazione della prima consiste nel levar via dal pensiero dell'uomo « la rea- « lità e sussistenza della cosa »; e questa più propriamente dee chiamarsi, a parer nostro, « universalizzazione », perocchè è quella appunto che forma gli universali. L'operazione della seconda si rivolge sulle idee, già universali, già formate dalla operazion prima, e astrae da esse qualche qualità o essenziale o accidentale. Ora si legge ancora in quel libro, che sebbene a tutte e due queste funzioni possa competere in qualche modo il nome di astrazione, tuttavia questo nome è da lasciarsi in proprio, a fine di chiarezza maggiore, a questa seconda (1). Dopo di tutto ciò, egli è manifesto, che se il C. M., a cui sembrami dover tutte queste cose tornare novissime, non avendone egli fatto cenno nessuno, intende dire dover esser necessaria la prima astrazione perchè s'abbiano gli universali; egli dice appunto quello che noi diciamo, e però la sua sentenza rispetto a noi è proferita indarno. Se poi intende che faccia bisogno la seconda astrazione a costituire gli universali, egli s'inganna e si contraddice. S'inganna, perchè vedemmo che ogni nota di un individuo, tosto che non sia più nella sua realità ma nella nostra mente, è comune e possibile a replicarsi infinitamente. Si contraddice, perocchè egli stesso ammette che l'universale non sia che il comune, e abbia bisogno, a formarsi nella mente, dell'idea del possibile.

(1) Vedi il *N. Saggio* Sez. V, c. IV, art. 1, § 2.

CAPITOLO VIII.

DISSIPATE LE OBBIEZIONI DEL C. MAMIANI, SI COMINCIA L'ESAME DELLA SUA DOTTRINA, DANDO UN SAGGIO DEGLI ERRORI E DELLE CONTRADDIZIONI DI QUELLA.

Le quali cose ho dovuto dire per la difesa del vero.

Ma ora io sono astretto di fare anco la parte di assalitore; imperocchè senza questo, nè la difesa fatta sarebbe intera. E ciò che mi dà lena di mettermi in cotali viluppi si è la speranza, che fra via mi venga il destro di aggiunger qualche grado di luce maggiore a de' veri importanti.

Piglierò ad esaminare primieramente il Capitolo X della II Parte del *Rinnovamento*, il quale ha per titolo: *Delle idee universali, e poi delle generali.*

Dove prima di tutto, noto apparire, quello che ho già detto, il Mamiani non aver conosciuto quel vero importantissimo, recato a piena luce nel *Nuovo Saggio*, che non avvi una sola idea pura, la qual non sia universale. Egli all'incontro seguita nel pregiudizio condillachiano, che le idee altre sieno veramente singolari, altre universali. Quelle prime facilmente le confonde colle senzazioni; queste seconde (cioè le universali) le confonde colle astratte. In sì fatto modo gli sfuggono dall'attenzion della mente quelle idee universali che hanno luogo tra le senzazioni e le idee astratte, e nelle quali convien pur cercare e meditare il concetto dell'universalità delle idee. Il qual primo errore è della massima importanza, e serpeggia menando guasto in tutta l'opera del N. A.

Or egli s'introduce a parlar degli universali, considerandoli siccome una congiunzione delle cose simili in fra loro. Perciò egli dice, « noi entreremo a considerare la relazione che passa « tra le cose conformi e le non conformi, la quale può de« nominarsi relazione d'analogia (1) e di differenza ». E « in « cotesta relazione, soggiunge, mettono capo e riscuotono ogni « loro legittimità le idee tutte generali ed universali » (2).

(1) Questa parola di « analogia » è posta qui contro la proprietà filosofica.

(2) P. II, c. X, II.

E noi conveniamo in affermare, che le idee universali sono come un vincolo che lega le cose simili insieme, purchè s'intenda però che questo legamento si fa nella sola mente.

Ma ciò in cui discordiamo dal Mamiani, si è in far consistere la legittimità, o realità com'egli la chiama, delle idee universali, nella relazione di queste colle cose concrete e sussistenti, termini della relazione o del paragone onde quelle idee ebbero in noi l'origine (1). Avendo io già detto e mostrato più sopra, che l'idea non ha relazione necessaria con nessun essere sussistente, e che le sussistenze non sono che accidentali, e l'esser queste molte, o poche, o nulle, il durar loro lungo o breve, non reca la minima alterazione all'idea pura della cosa, la quale è immutabile e necessaria, non dovrei ripetere questa osservazione; ma io stimo di toccarla per aggiungervene un'altra, la qual metta in chiaro in quanti aggiramenti si perda un autore qualsiasi, quando smarrisce il cammino del vero.

Il C. M. dichiara inutile alla dimostrazione dello scibile l'origine delle idee: io mantengo, questa origine essere in istretta connessione con quella dimostrazione.

Or bene, chi crederebbe che dopo tali nostre diverse sentenze, tuttavia nel fatto il C. M. fosse costretto di far uso dell'origine delle idee assai più che io non faccia?

La cosa è manifesta, considerando le nostre due dottrine intorno gli universali.

Il Mamiani vuole che noi formiamo gli universali paragonando le cose simili, ed estraendo da quelle ciò che hanno di somiglianza, o com'egli dice, d'identità. Spiegata in tal modo la generazione degli universali, egli non sa partirsi dal considerarli appunto in quest'atto della loro generazione: egli non sa separare le operazioni e le occasioni in che quelle idee si formarono in noi, e fissare la sua attenzione nella natura delle idee già formate. Egli dice: le idee universali son nate nello spirito da de' concreti, da delle cose sussistenti paragonate

(1) « Perciò il volgo » (non so a che fare entri qui il volgo) « e i filosofi concordano in credere che la realtà obbjettiva delle nozioni del simile o del dissimile consiste nella rispondenza e proporzione squisita che quelle nozioni mantengono coi termini della relazione » (P. I, c. X, III).

insieme (1); dunque le idee debbono avere una perpetua relazione con queste cose paragonate, e in questa loro relazione consiste la verità o realità loro. Egli fa come colui, che, dopo essere stato da una femmina partorito un bambino, dicesse, questo bambino non potersi considerare in disparte da sua madre, o nell'essenza e realità del bambino entrare perpetuamente la sua relazione reale colla donna che l'ha generato. Considera adunque le idee universali sempre nell'atto dell'origine, e nelle circostanze della loro formazione.

Io all'opposto non attribuisco tanto all'origine delle idee. Io distinguo i due tempi, quello in cui l'idea si produce in me, e quello in cui ella è già prodotta. La esamino nel primo tempo, e la trovo circondata da delle circostanze che erano necessarie alla sua produzione, una delle quali circostanze, trattandosi d'idee positive di cose corporee, fu la presenza di certe sussistenze che hanno ferito i miei sensi. Ma poi la esamino nel suo secondo tempo, cioè quando ella è già in me formata; e m'accorgo, che per continuare a sussistere nel mio spirito, ella non ha più bisogno di molte di quelle circostanze di che ebbe bisogno nella sua prima generazione, per esempio, ella non ha bisogno della presenza e dell'azione sui miei sensi di quegli esseri sussistenti, nè pure ha bisogno della memoria di loro sussistenza, o della persuasione che sieno una volta sussistiti, bastando che nella mente mia si conservi la forma rappresentativa, o come la chiamarono i maggiori filosofi, l'essenza della cosa. Quindi io raccolgo, che quelle circostanze che hanno accompagnato la generazione della mia idea, non formano parte della sua natura, ma sono ad essa estranee; raccolgo, che quando io percepisco da prima l'idea, ella è mista con degli elementi stranieri a lei; è quasi come la statua fusa, che appena uscita del cavo ha d'intorno de' rilievi ed escrescenze di metallo, dalle quali ella si dee rimondare e limare; esamino poi quali sieno coteste superfluità, e trovo principalmente essere appunto la connessione cogli oggetti reali, coll'occasion de'quali ella nella mente mia s'è formata, e che possono tut-

(1) Non considera il M. che i sussistenti come tali non si paragonano insieme, e che ogni paragone nasce fra oggetti del nostro spirito.

tavia perire senza che anch'ella perisca, sì come la forma si può rompere durando la statua cavatane. Io vo molto più innanzi continuandomi su questa via: perciocchè argomento, che se l'idea, per durarmi nello spirito, non ha alcun bisogno degli oggetti sussistenti che la produssero, dunque ella ha un modo d'esistere suo proprio, è qualche cosa d'indipendente affatto per natura da' sussistenti; dunque questi sussistenti non hannole veramente dato nulla di sè; dunque essi non sono stati vera causa della formazione dell'idea in me, ma solo occasione, per la quale il mio spirito è venuto alla visione di quell' idea. E in vero i sussistenti non poteano dare quello che non aveano: essi hauno contingenza, singolarità, limitazione, varietà, incostanza; l'idea all'incontro nella sua natura mostra manifestissime le contrarie doti, necessità, universalità, infinità, unità, immutabilità. Ma io sono un soggetto pure contingente, singolare, limitato, vario, incostante. Dunque, io conchiudo, l'esistenza dell'idea in me non è l'esistenza all'idea essenziale; è un puro accidente, rispetto all'idea, ch' ella sia da me veduta: ella è senza di me, senza nessun uomo, senza tutti gli uomini; ella è qualche cosa di eterno. Io non procedo innanzi, perocchè non voglio dire di più del bisognevole: ma dalle cose però dette fin qui cavo le seguenti conclusioni:

L'analisi del C. M. non s'avanza tanto che basti a conoscere la vera natura delle idee. Egli non ha alle mani, che le idee ancora rozze e impulite, quasi statue uscite appena di cavo, da cui non ha raschiato il soperchio, che sebbene congiunto nella prima formazione con esse, non appartiene però ad esse; voglio dire, egli non ha separato le idee dagli oggetti accidentali, che danno occasione a noi di acquistarle. Quindi a torto egli credette cercare e trovare nella relazione delle idee con questi oggetti la loro realità e verità; nè vide quanto si levi la natura della idea al di sopra da quella de' contingenti, e come questi non possono in modo alcuno esser causa dell' idea.

Concludiamo: il C. M. sta attaccato all'origine delle idee in tutte le sue deduzioni sulla loro verità; io all'incontro divido assai queste due cose. Pure egli non fa niuna stima della questione dell' origine, e la dichiara insolubile e inutile alla dimostra-

zione del certo; io all' incontro riconosco almeno aver essa un intimo nesso colla questione della certezza, sebben non quale e quanto mostra di tenere nel fatto il C. M. Chi non vede il grande imbarazzo di una cattiva causa?

CAPITOLO IX.

IL C. M. DOPO AVER NEGATA L'INDIPENDENZA DELLE IDEE DALLE COSE SUSSISTENTI, LA CONFESSA, SENZA CAVARNE PERÒ GIOVAMENTO.

Ma l' indipendenza degli universali dai particolari sussistenti onde trassero l' origine, non è ella cosa piana e manifesta? è egli a credersi che sia sfuggita interamente alla mente del N. A.? No: gli balenò veramente questo raggio di luce; ed egli stesso confessa il vero che noi difendiamo, senza però renderlosi utile, traendone le conseguenze, che gli avrebbero potuto dirizzare molti pensieri.

Ecco il passo, dove egli fa la confessione di che parliamo: « Le idee universali avvenga che sieno astratte da più ter« mini di paragone individuali e concreti e che perciò la na« tura loro si adatti puntualmente alle condizioni di essi ter« mini, tuttavolta è da osservare ch' elle si mantengono entro « il pensiero, come staccate dai fatti, onde presero origine: « e mentre quelli mutano, o posson mutare, le idee universali « restano identiche a sè medesime « (1). Qui le idee sono staccate dai fatti e dai concreti, sono considerate nella loro propria natura. Chi poteva dirlo meglio? Le idee si affermano immutabili, le cose da cui sono dedotte mutabili: cose e idee di contraria natura: queste adunque non effetto di quelle, ma concomitanti a quelle, e da quelle solo a noi occasionate. Ma che perciò? Udiamo le singolari parole che il N. A. soggiunge immediatamente a quelle sopra riferite:

« Però ei bisognerebbe per nostro utile che le idee uni« versali continuassero sempre a rappresentare il comune di « tutti i soggetti dai quali sono desunte, perchè levata tale rap-

(1) P. II, c. X, vi.

« presentanza, è levata insieme ogni applicazione loro prossima « ai casi concreti ».

Ora che è mai quella frase: « bisognerebbe per nostro utile « che le idee, ecc. » ? Cerchiamo noi quello che bisognerebbe che fosse per nostro utile, o quello che è in natura? ovvero ci arroghiamo di sapere come dovrebbe essere la natura delle cose, perchè ella fosse a noi utile? vogliamo noi dettar legge alla natura? o presumiamo di sapere immaginare qualche cosa di meglio di quello che è nel fatto? lasciamo a qualche pazzo prepotente il voler dare a Domeneddio de' consigli migliori di quelli che egli ha creduto di seguitare nella creazione dell'universo.

Da vero, che questo cercare quello che bisognerebbe che fossero le idee universali, anzichè quello che sono, è una piacevole ricerca! Se non che, quando per dar gusto a noi elle fossero diversamente da quel che sono, non sarebbero più le idee, ma qualche altra rarità di nostra invenzione. Vedesi qui ben chiaro dove ci conduca l'amore di sistema. Il C. M. si pose in capo l'idea sistematica, che la veracità e l'utilità delle idee universali consista nel loro rapporto ai termini concreti del paragone onde si originarono: s'accorge però che questo rapporto gli svanisce in mano: conchiude col dire, che « sa« rebbe però utile e necessario che le idee continuassero a man« tenere un tale rapporto ». Non è egli assai nuovo questo ragionamento?

Seguitiamo ad udire qualche altro periodo di quei che seguono nel suo libro: « E nel vero questo si cerca di conseguire, « serbando il più che è possibile una relazione costante « e uniforme fra le idee universali e gli oggetti da cui presero « nascimento come da termini di paragone ». Questa relazione delle idee cogli oggetti da cui presero nascimento, che ha in veduta il N. A., non è dunque cosa bella e fatta dalla natura, ma è una cosa che *si cerca di conseguire*, e la costanza e uniformità della quale soggiace a molte gradazioni, perocchè ella si cerca di conseguire *il più che è possibile*. Pertanto questo del C. M. sembra anzi un consiglio che appartenga all'arte di pensare, che un fatto appartenente all'ideologia. La natura delle idee non c'entra per nulla; queste si sottraggono da tenersi

legate cogli oggetti sussistenti, onde da principio si originarono; perocchè conviene « cercare di conseguire questa relazione il più che è possibile »: il che val quanto dire, che interamente non è possibile a conseguirla. Ed ecco l'esempio della sua teoria:

« Così vuolsi che l'idee astratte di albero, di minerale, d'uo-
« mo, di bellezza, di sensibilità, e infinite consimili, non istieno
« dentro di noi quali esseri semplici di ragione, ma quali rap-
« presentanze continue d'un certo numero di singolari con-
« creti, e qual fonte di notizie vere ed esatte sulle realità delle
« cose ».

Vuolsi? qual è la significazione di questa parola? è un desiderio? è un comando? è una volontà? una velleità? insomma che cosa è?

Intanto però quivi manifestamente si confessa, che le idee possono stare nella nostra mente come esseri semplici di ragione; e che il rimaner elle rappresentanze continue d'un certo numero di particolari concreti, non è più che un buon desiderio, o una buona volontà, almeno nell'intenzione, del C. M.; una cosa che si dee cercare, secondo lui, di ottenere, se non in tutto, almanco il più che sia possibile: e questo buon desiderio nasce al C. M. dalla premura ch'egli ha che tali idee sieno fonti di notizie vere ed esatte sulla realità delle cose, ufficio che non presterebbero, a suo parere, se un tal legame co' reali non si tenesse fermo e continuo nel pensiero.

Quanto a me, con buona pace del N. A., intendo di dispensarmi da cotanta fatica che vorrebbe addossare il C. M. alla mia povera memoria, di tener ben ferma e continua la relazione delle mie idee universali cogli oggetti *da cui elle presero nascimento:* e me ne dispenso per settantasette ragioni. La prima, e che mi varrà per tutte, si è, che gli oggetti reali, onde le mie idee universali presero nascimento, non me li ricordo più, nè saprei più ritrovarli per quanto indietro mi rifacessi. Lui felice, se li ha registrati nella memoria! Caso che così sia, sarà un uomo meraviglioso, il quale non potrà più scrivere, quello che spetta al primo sviluppo intellettuale successo a noi nell'infanzia non potersi sapere: conciossiachè egli al tutto se ne ricorderebbe: giacchè la formazione degli univer-

sali si perde appunto in quelle tenebre della prima età, e gli oggetti onde li traemmo furono certamente da noi percepiti assai per tempo.

Finalmente, quand'anco io potessi conoscere e rammentare i reali oggetti onde principiarono nel mio spirito gli universali di mia formazione, ancora non vorrei mantenerli nella mia mente; perciocchè io non saprei da vero che farne; essi mi sarebbero un ingombro, un fardello allo spirito, il quale è già troppo carico di notizie positive ed inutili, e vorrebbe più tosto alleggerirsene di non poche.

Veramente egli è oltremodo strano il credere che la veracità degli universali dipenda dal tener viva la relazione cogli oggetti onde nacquero! Il pensiero del C. M. sarebbe vero, se le idee si dovesser accomodare agli oggetti, com'egli suppone (1). Ma questo è un massiccio errore, provenuto sempre dal considerare l'idea nella sua origine accidentale, come notavo innanzi, e dal considerarla perciò come un vero effetto degli oggetti sussistenti, come una cotale impressione, una còpia di questi. In tal caso è vero, che gli oggetti sarebbero gli esemplari, le idee, le copie. Gli assurdi da noi toccati, che nascono da tal sistema, confermano che il sistema è falso.

All'opposto, e l'osservazione non pregiudicata delle cose, e la consentaneità della dottrina dimostra tutto il contrario. Le idee sono veramente gli esemplari, o tipi (come talora le chiama il M. stesso; le cose poi sono quelle che si debbono riscontrare a que' tipi, e secondo quelli classificarle. Le riscontro io fe-

(1) Da questo errore ne nascono al M. molti altri: tale, a cagion d'esempio, è la distinzione ch'egli fa tra i composti arbitrarj d'idee universali, e i composti non arbitrarj (P. II, c. X, v) Non vi sono altri composti arbitrarj d'idee, se non quelli che si fanno con idee ripugnanti: perocchè tali unioni non possono esistere. Tutte le altre idee, o semplici o complesse, che non inchiudono contraddizione, sono necessarie: i loro oggetti son quelli che possono sussistere o non sussistere; il che è puramente accidentale. È parimente *accidentale*, ch'io m'abbia nella mente l'una o l'altra delle molte idee semplici o complesse; ed è *arbitrario* ch'io rivolga l'attuale attenzione ad una o ad un'altra delle idee che io m'ho. Ecco ciò solo che v'ha d'arbitrario nelle idee: a parlare direttamente questo elemento *arbitrario* non è nelle idee, ma egli è in me, che mi risolvo arbitrariamente di contemplare più tosto le une che le altre, più tosto assortite in un modo che in un altro.

delmente? le classifico bene? cioè le sottometto a quella idea alla quale appartengono? In tal caso ne' miei giudizj si trova la verità; in caso contrario sono falsi. Ecco in che consista il vero ed il falso; non ne' sognati riferimenti delle idee agli oggetti reali da cui presero nascimento. Pigliamo un esempio. Veggo io un animale da me non mai veduto, la giraffa. Io dico: egli è un cavallo; e dico il falso. In che sta la falsità? forse nell'idea universale del cavallo? no, la poverina è innocente quand'anco stia nella mia mente, siccome un essere semplice di ragione. La falsità è tutta nel mio giudizio: io ho preso un'idea per un'altra: io ho rapportato quell'essere sussistente da me percepito co' sensi, ad una idea a cui non s'affaceva, ho rapportato la giraffa all'idea del cavallo: non avrei punto errato se, osservando meglio, avessi rilevato che quell'animale che percepivo non s'accomodava all'idea del cavallo, e che però io dovea formarmi in quell'occasione un'idea nuova, e non riferire il percepito ad una delle idee già da me possedute. L'errore fu mio, e non delle mie idee.

CAPITOLO X.

CONTINUAZIONE.

Ma il nostro autore si accosta a noi ancor più, staccandosi da sè stesso.

Perocchè dimentico, come pare, d'aver messa la verità delle idee universali ne' loro riferimenti agli oggetti sussistenti, egli descrive alcuna volta la formazione di quelle per modo, che ben si vede non solo la loro naturale indipendenza da' sussistenti, ma ben anche non poter esse rimanere con questi congiunte senza perdere la loro universalità. Udiamo da lui il processo delle operazioni necessarie a formare l'idea universale di sfericità:

« La forma rotonda, vista e raffrontata in più corpi, genera « primieramente la nozione astratta d'una qualità identica dei « medesimi ». Questo è il primo passo, seguendo il C. M.

« Disparsi questi dall'occhio di nostra mente, rimanvi la « nozione più astratta e generalissima di ciò che è sferico ». Questo è il secondo passo.

È a questo secondo passo che il N. A. dice essere già dispariti i corpi dall'occhio della mente. Anzi questa disparizione de' concreti è ciò che costituisce appunto questa seconda operazione colla quale si forma l'astratto o sia l'universale.

Confessa adunque con ciò il Mamiani, che l'idea astratta e universale tant'è lungi che abbia bisogno di star legata a de' concreti sussistenti, che anzi ha bisogno di sciogliersi al tutto da essi per acquistare l'universalità: vogliamo noi di più?

« Proseguendosi a distinguere e cessando di pensare a qua« lunque materia possibile, producesi la nozione pura, geo« metrica della sfericità ». Terzo passo. Qui si esige alla produzione di questa nozione, che « si cessi di pensare a qualunque materia possibile »: tanto è uopo che l'universale astratto sia libero e sciolto, per sentimento del Mamiani, da' sussistenti!

« In fine messo da banda il soggetto pensante, che l'ap« prende e la possiede, la nozione della sfericità non appar« tiene più ad una che ad altra intelligenza, non nasce, non « s'estingue, non si riproduce, e così dismette ogni maniera « di accidenti individuali ». Quarto ed ultimo passo.

Chi potrebbe dir meglio di ciò che è toccato in quest' ultimo luogo, dove il C. M. stesso si leva a considerare la idea indipendente dall'intelletto in cui ella per puro accidente si ritrova? non doveva egli vedere, che una cosa, la qual si può considerare da sè per modo, che non ha bisogno di pensarsi sussistente in altro, ha una realità propria, una natura propria, e che però l'idea non esiste già nella nostra mente come l'accidente aderisce ad una sostanza, ma in una maniera tutta sua, che non ha esempio nelle altre cose della natura (1)?

---

(1) Che il N. A. non siasi accorto di questa natura lor propria delle i[illegible] la qual si scorge appunto quando, separandola dall'altre cose, elle si ve[illegible]no sussister per sè, apparisce dall'insegnar ch'egli fa, le idee universal[illegible]'egli chiama di medesimezza, non poter essere presenti al nostro sp[illegible] innanzi dell'atto del paragone, onde sorgono: « E quando il con[illegible]rio pare affermarsi », soggiunge, « dipende ciò dal bisogno di astrarre [illegible]otali idee dal fatto della loro generazione e dagli accidenti che le ac« compagnano » (P. II, c. XI, III) Egli dovea cercare la ragione di questo *bisogna*, che confessa; e l'avrebbe trovata nella natura delle idee stesse

CAPITOLO XI.

ESAME DE' QUATTRO GRADI DI ASTRAZIONE PE' QUALI IL MAMIANI VUOLE CHE PASSINO SUCCESSIVAMENTE LE IDEE.

Nè per questo posso convenire con tutto ciò, che dice il N. A. enumerando i passi che suol fare la mente quando si occupa nell'astrarre. Con quelli io ho voluto solamente provare ch'egli stesso ammette, 1.° gli universali non aver bisogno di conservare una continua relazione nella mente nostra cogli oggetti, onde furono da prima in noi mossi; quando anzi per l'opposto lo sciogliersi che fanno da questi legami è ciò che li rende universali; 2.° le idee, checchè elle sieno, esser qualche cosa di reale in sè stesse indipendentemente dal nostro spirito, o almeno come tali a noi rappresentarsi.

Dopo di ciò, ecco le osservazioni che io debbo fare sulla serie di operazioni che descrive il C. M. come necessarie alla formazione degli universali.

Riassumendole, elle son quattro:

1.° Osservare il simile negli oggetti e separarlo dal dissimile, p. e. « la forma rotonda vista e raffrontata in più corpi « genera la nozione astratta della sfericità ».

2.° Isolare il simile dai concreti particolari, p. e. « disparsi « i corpi rotondi dall'occhio della mente, rimanvi la *nozione* « *più astratta* e generalissima di ciò che è sferico ».

3.° Isolare il simile dai concreti possibili, p. e. « cessando « di pensare a qualunque materia possibile, producesi la no- « zione pura, geometrica della sfericità ».

4.° Isolare il simile dal soggetto pensante, p. e. « la no- « zione di sfericità non appartiene più ad una che ad un'al- « tra intelligenza, messo che sia da banda il soggetto pen- « sante ».

Or bene, la dottrina di questi successivi gradi di astrazione, pe' quali qui il N. A. dice passare un'idea che viene sempre più astraendosi, forz'è prima di tutto metterla a lato d'un'al-

---

indipendente dagli accidenti, fra' quali si originarono. Lungi adunque, che una tale astrazione alteri in nulla le idee, anzi ella ce le fa conoscere per quello che veramente sono.

tra dottrina dell'autore stesso da noi più sopra riferita, quella ond'egli faceva consistere l'universalità delle idee nella sola aggiunta della possibilità; di che recava in esempio l'idea astratta di sfericità, la qual diceva esser vera idea universale, perchè il numero degli sferici possibili non è limitato, trascendendo la creazione medesima (1). Ed è pur da notare, che egli reca questa ragione dell'universalità di tale idea poche linee prima di annoverare, parlando di questa idea medesima, que'quattro gradi di astrazione.

Ora dico io, qui si pongono in due faccie continue due ragioni diverse, del perchè un'idea è universale. Nella prima faccia si dice che ella è o si fa universale, quando si stende a tutti i possibili, e in questi possibili si fa consistere la sua universalità. Nella seconda s'insegna, che a rendersi universale un'idea non basta ch'ell'abbia congiunta la veduta della possibilità, e che si stenda a'possibili tutti, il che sarebbe un'operazione unica e semplice; ma è uopo di più, che vengano esercitate sopra di lei quattro operazioni, per le quali quasi per altrettanti gradi essa passi a diventare più e più universale. Non voglio fermarmi ad osservare, che fra questi quattro gradi di astrazione vi ha il terzo, il quale prescrive, che dall'idea sieno rimossi anche tutti i concreti possibili, il che è un'aperta contraddizione con ciò che ha detto prima. Ma in quella vece dico così: il C. M. pone due modi distinti al tutto fra loro onde si formano gli universali; il primo di questi due modi nel far sì, che l'idea rappresenti tutte le cose a lei simili; il secondo sta nell'esercitare sull'idea certe astrazioni, la prima delle quali è di scegliere da più oggetti il simile e di rigettare il dissimile. Or come si conciliano insieme questi due modi?

Tentiamo di trovar noi un modo di conciliazione. Pigliamo non più oggetti ad un tempo da paragonarsi, ma un oggetto solo. Percepiamo questo oggetto colla mente nostra: noi in tale percezione non cerniamo già il simile, rigettando il dissimile, perocchè poniam per dato che è un oggetto unico, e che non s'hanno altri oggetti a cui paragonarlo: in essa percezione ri-

(1) P. II, c. X, IV.

ceviamo nel nostro spirito l'oggetto tale quale egli è, con tutte le sue note che hanno fatto impressione nel nostro sensorio. Ora facciamo di volgere il nostro pensiero, per virtù d'immaginazione, a de' possibili uguali all'oggetto veduto, i quali sono infiniti. La forma dell'oggetto veduto riferita ai possibili, non è ella infinita e universale? Questo è ciò che insegna il Mamiani, là dove mette nella possibilità delle cose l'infinito e l'universale. Dunque, dico io, secondo il C. M. stesso a formare gli universali non si esigono punto que' quattro gradi di astrazione da lui annoverati; anzi nè pure il primo di essi, che è quello di paragonare più oggetti fra loro, ed estrarre da essi il simile, lasciando il dissimile: questo bisogno di paragone a formare gli universali, è un pregiudizio universale veniente dalla scuola condillachiana, e ricevuto da' moderni senza sommetterlo ad una critica vigilante.

Ma che dunque varranno quelle astrazioni enumerate dal C. M.? saranno esse inutili a formare gli universali?

Inutili a formare gli universali propriamente detti; ma necessarie a formare gli universali-astratti.

Gli universali sono le idee tutte; ma gli universali-astratti sono le idee astratte. Alla mente del C. M. balenò quell'universale che è proprio delle idee tutte, e allora ne descrisse la generazione mediante l'idea del possibile: balenò poscia alla sua mente quell'universale che si trova negli astratti, e che è quello che più comunemente ed esclusivamente si osserva, e allora descrisse la generazione degli universali col processo di quelle quattro astrazioni. Ecco una qualche conciliazione: egli descrivea la generazione di due universali diversi: il suo errore fu solo nel non accorgersi, che due erano le specie di universali, e il parlare che fa come se si trattasse di un solo universale: sotto questo aspetto egli potea avvedersi della contraddizione in cui s'abbatteva; e se di essa si fosse avvisato, sarebbesi trovato incontanente sulla diritta via del vero.

Non mi rimane quanto alla formazione degli universali mediante la giunta del possibile, che a notare una improprietà di parlare. Il N. A. vuole, che la mente si stenda veramente agl'infiniti casi possibili: ciò non regge, non potendosi fare in atto; ma basta che si faccia (per così dire) in potenza. Ella è

l'avvertenza stessa da me fatta più sopra contro il Condillac, che l'universalità di un'idea non consiste nel conoscerla noi per modello d'infiniti oggetti, ma nell'attitudine ch'ell'ha di prestarsi a tale ufficio.

CAPITOLO XII.

ESAME DE' QUATTRO GRADI, CHE IL C. M. PONE NELL' ASTRAZIONE DELLE IDEE.

Ma non posso tralasciare di sottoporre ad esame quei quattro gradi di astrazione, pe' quali il C. M. vuol pure che la mente nostra quasi per altrettanti gradini giunga all'astrazione completa.

Egli dice da prima, che coll'osservare il simile e svincolarlo dal dissimile formasi una nozione astratta, per es. quella di sfericità. Poi dice (questo è il secondo passo) che col separare il simile da' concreti particolari, la nozione di sfericità diviene più astratta e generalissima. Ma io gli addimando, con sua pace, è egli possibile, che la nozione astratta di sfericità divenga più astratta della nozione astratta di sfericità? Assai bene io comprendo come vi possano avere più gradi di astrazione, come vi possano avere delle nozioni più o meno astratte; p. e. la nozione di figura è più astratta della nozione di sfericità, perocchè questa è una specie di figura; e la nozione di figura costituisce il genere di tutte le speciali figure tonde, quadre, trilatere, ecc. Ma ciò che non comprendo si è, come una nozione astratta possa divenire più astratta di sè stessa. O convien dunque dire, che con quella prima operazione di sceverare il simile dal dissimile non si ottenga ancora veramente l'astratto che si denomina sfericità; o che, se si ottiene, egli non ha più bisogno d'altre operazioni, perocchè non può acquistare maggiore astrattezza di quella che gli è propria ed ha già ricevuta.

CAPITOLO XIII.

CONTINUAZIONE.

Che dunque hassi a dire delle tre operazioni che annovera il C. M. dopo la prima, e che reputa atte a produrre nelle idee

un'astrattezza sempre maggiore? sono esse inutili? non esistono nella natura? Cerchiamo nella natura appunto la risposta, con una diligente osservazione di quanto avviene nel nostro spirito.

Questa osservazione ci mostra primieramente, che la seconda delle operazioni annoverate dal C. M. è anzi la prima di tutte a farsi. La prima cosa che ci suggerisce di fare la natura del nostro intendimento quando noi percepiamo degli oggetti co' sensi, si è quella di considerarne la forma ricevuta nel nostro spirito separatamente dagli oggetti concreti e sussistenti. Questa operazione non è sempre volontaria in noi, ma, il più, spontanea: non siamo noi che la facciamo; ella si fa in noi naturalmente. E di vero, solamente dopo di aver separato la forma degli oggetti (idea) dalla loro realità e sussistenza, è possibile quella che il Mamiani pone come prima operazione, di sceverare da più oggetti il simile; questa prima operazione suppone la seconda già formata, ed è una conseguenza di quella.

Consideri, chi ne avesse dubbio, che il simile non si estrae dagli oggetti senza paragonarli fra loro; e consideri bene, che gli oggetti, in quanto sono concreti e sussistenti, non si possono in modo alcuno paragonare; chè paragone non si fa se non fra le idee di quegli oggetti, e si compie non fuori di noi, ma solo dentro il nostro spirito. Io ho dimostrato lungamente nel *Nuovo Saggio*, che degli esseri concreti in quanto sono concreti non si possono in modo alcuno paragonare, ma che è necessario, perchè sia possibile un paragone, che almeno uno di quelli che dee servir di modello nel paragone, sia spoglio da ogni concrezione: altramente l'opera mentale del paragone è impossibile (1). Converrebbe rispondere alle prove ivi da me addotte, prima di procedere innanzi. Come che sia, la ragione che impedisce altrui di veder questo vero, si è il prendere assai agevolmente l'oggetto quale è da noi percepito, per l'oggetto quale sussiste in sè. Convien badare, che con tutti i nostri volgari discorsi noi crediamo sempre di ragionare delle cose come stanno fuori di noi; ma veramente non ragioniamo delle cose esterne se non in quel modo che sono da noi conosciute: e le cose in quanto sono conosciute, in quanto sono presenti

(1) Sez. III, c. IV, art. xx.

al nostro spirito, hanno subito da noi stessi una ragguardevole modificazione coll'atto del percepirle: sicchè l'opera nostra noi talora la crediamo natura degli oggetti. Questo inganno succede comunemente nel paragone: crediamo di paragonare le cose reali in sè stesse, e veramente paragoniamo le cose reali nella loro esistenza mentale. A disingannarci di ciò, fa uopo sottilmente considerare, che paragone non si dà, se le cose non si compenetrano, per così dire, se elle non si applicano perfettamente a un comune esempio. Ora due cose materiali in nessuna maniera compenetrar si possono; nè possono essere applicate perfettamente ad uno stesso esempio materiale.

« Il geometra vuol vedere se due triangoli sono uguali, egli « s'immagina di soprapporli l'uno all'altro, e di osservare se « quelli si combaciano perfettamente. Similmente, il falegname « soprappone una tavola all'altra quando gli è uopo vedere « se due tavole sono della stessa grandezza. Ma l'operazione « del falegname è ben altra da quella del geometra. Ciò che « v'ha di osservabile si è, che nulla varrebbe a questo, che « quelle due tavole si ponessero l'una aderente strettamente « coll'altra, senza più: con quella sola materiale collocazione « egli non vedrebbe se le due tavole sieno uguali, ove non « possedesse oltracciò in sè medesimo uno spirito intelligente, « atto a concepirle compenetrate appunto insieme, cioè a dire « tutte e due occupanti lo spazio medesimo. Se lo spirito vuol « raffrontar due linee, egli dee mettere una linea nel posto « dell'altra: se vuol raffrontar due superficie, egli dee immaginar l'una dentro nell'altra: se vuol confrontar due solidi, « è a lui necessario di concepirli l'un l'altro interamente penetrati: è così, ch'egli vede se sono uguali o se son disuguali, quale ecceda de' due, e quale manchi. Per quanto i « due solidi materiali si facciano vicini e coerenti, rimangono « sempre l'un fuor dell'altro, e perciò in sè stessi non si confrontano veramente. L'uno esiste, e non ha un riguardo di « sorte all'esistenza dell'altro ». —

« Che fa dunque bisogno alla mente acciocchè ella possa « confrontare fra loro due o più individui, e riconoscere in « che sono uguali, in che sono disuguali, in che sono simili « e in che dissimili? — Perchè lo spirito trovi che due indi-

« vidui sono simili o sono dissimili, è necessario al tutto « ch'essa, oltre le idee individuali (per favellare secondo il « comun modo), abbia altresì delle idee generali: ed ecco come « ciò avviene.

« Si tratti di conoscere la simiglianza di due pareti bian« che, l'una più e l'altra meno.

« Le pareti stesse, nè la bianchezza individuale delle pareti « non si può, come dicevamo, trasportare una nell'altra; se « si potesse, di quelle due bianchezze ne riuscirebbe una terza, « la qual non darebbe ancora il confronto delle due bianchezze « prime, come cercavasi. Nè pure l'idea della bianchezza in« dividuale della parete può confrontarsi coll'idea della bian« chezza individuale dell'altra parete senz'altro ajuto di mezzo; « perciocchè quando io dico bianchezza individuale, intendo « bianchezza che ha una esistenza così sua propria, che non « può uscire di sè, nè andare in altra, nè riceverne alcun'al« tra in sè, anzi che è straniera a qualunque altra; e che « qualunque altra da sè ignora ed esclude. Ciò adunque « che nella mente nostra rende possibile il confronto delle due « bianchezze di che parliamo, conviene che sia una potenza « per la quale noi abbiamo una nozione della bianchezza ge« nerale, e non la pura vista della bianchezza esistente e in« dividuale; perocchè ove si supponga che noi siamo atti di « formarci e d'avere una nozione generale di bianchezza, im« mediatamente noi potremo confrontar con essa le bianchezze « individuali percepite co' sensi, e vedere quanto queste bian« chezze partecipino della nozione di bianco » (1).

Senza un esempio o tipo ideale adunque non si dà paragone. Or questo tipo è un'idea pura, cioè slegata da' concreti sussistenti. Si prendano gli aranci del Condillac. Dopo aver percepito il primo, io ho 1.° la forma dell'arancio nella mia mente, 2.° di più la persuasione di un sussistente esterno di quella forma. Ora me ne si presenta un altro agli occhi. Io m'accorgo che è simile al primo, e dico: anch'esso è un arancio; e ciò, perchè lo confronto col primo veduto. Ma a che lo confronto io, se non alla forma o idea del primo, che è in me?

(1) Convien vedere tutto intero il luogo nel *N. S.* Sez. III, c. IV, art. xx.

La persuasione che il primo sussista o non sussista, niente contribuisce a questo paragone; io potrei fare ugualmente il paragone, anche se mi fossi dimenticato della sussistenza reale del primo arancio, o se il primo arancio fosse stato distrutto. Questa dunque non entra nel paragone. Se questa non entra nel paragone che io fo; dunque nell'operazione del paragonare ho già separato nella mia mente la forma (idea) dell'arancio dalla sussistenza reale del medesimo: dunque il paragone suppone, che io abbia già prima sciolta la percezione dell'arancio dal concreto sussistente, e ritenuto in me il solo arancio possibile, l'essenza ideale dell'arancio, che è il tipo a cui confronto il secondo arancio che veggo, e gli altri successivamente: dunque le operazioni della mente in ordine all'astrazione sono da collocarsi in quest'ordine:

1.° La mente separa il concreto sussistente (percepito co' sensi) dall'idea, e ritiene la sola idea dell'oggetto percepito, che è quanto dire, l'oggetto possibile intuíto;

2.° Essa paragona all'idea dell'oggetto, ovvero oggetto possibile da lei intuíto, i sussistenti che percepisce mediante i sensi;

3.° Coll'ajuto di questo paragone astrae il simile, e da questo separa il dissimile.

Nè si risponda che, se io prendo due aranci sussistenti e voglio paragonarli nelle loro accidentali qualità, io ho bisogno di contemplarli ambidue, mirandoli anco, a fare il paragone più esatto, col microscopio, e che però io paragono immediatamente i sussistenti. Perocchè è da riflettere attentamente, che l'esame diligentissimo che fo de' due aranci reali, ha per primo e immediato fine di ricevere in me una notizia perfetta di quelle frutte, avendo io bisogno col rimirarli nelle loro più minute parti di perfezionare la mia idea di essi, perocchè se questa idea non è in me sommamente esatta e fedele, il paragone pure non può riuscirmi di tutta esattezza com'io cerco.

Concludiamo adunque:

Il C. M. mette in secondo luogo quella operazione che va collocata nel primo:

L'operazione che va collocata in primo luogo, non appartiene all'*astrazione* (propriamente detta), ma alla *universalizza-*

zione: due operazioni dello spirito nostro, che si debbono diligentemente distinguere, e che confonde dannosamente insieme l'autore che esaminiamo.

CAPITOLO XIV.

CONTINUAZIONE.

Ma che hanno poi a fare le due ultime delle quattro operazioni registrate dal N. A.? giovano esse veramente a rendere una nozione più astratta?

Nell'astrazione di una nozione non vi hanno de' gradi, come suppone l'A. N.; e v'ha una gradazione di astrattezza solo in nozioni diverse, come toccammo. E però se fosse vero che colla prima operazione delle quattro da lui registrate si formasse, com'egli dice, la nozione astratta di sfericità, questa nozione non si potrebbe rendere più astratta di quello che è, ma solo potrebbe mutarsi in un'altra, per es., in quella della figura. Laonde la nozione astratta di sfericità è immutabile e semplice, e, formata che sia, non ammette astrattezza maggiore.

Che cosa val dunque la terza e quarta operazione del N. A.?

Isolare il simile da' concreti possibili è la terza. Ma convien riflettere, che il simile, tosto che sia astratto dagli oggetti, è già per sè bello ed isolato da' possibili. La mia mente può avere la nozione astratta di sfericità, in ragion d'esempio, senza che ella pensi necessariamente a degl'individui possibili sferici, ma può averla quella nozione, e pensare insieme ad essi. Di questi due stati della mia mente, quale è egli il primo? Il pensiero de' possibili sferici non essendo necessariamente legato con quello della sfericità; egli è manifesto, che la mente che ha l'idea di sfericità, acciocchè pensi anco degli sferici possibili, ha da fare una nuova operazione, ha d'aggiungere un nuovo pensiero al primo, il pensiero degl'individui sferici possibili, al pensiero della sfericità astratta: questa sta senza quelli, ma quelli non possono essere pensati senza questa: dunque il primo stato della mente è quello in cui ha la nozione astratta, e il secondo stato è quello in cui coll'ajuto di questa nozione astratta va immaginando più individui possibili a quella no-

zione astratta rispondenti. Descrive adunque male il C. M. la genesi dell'astrazione; perocchè la suppone da prima congiunta necessariamente col pensiero d'individui possibili; quando anzi ella nasce pura e sola nella nostra mente, e il pensamento di alcuni individui possibili a quella corrispondente è tale che a quella sussegue, e coll'ajuto di quella si forma, e ciò non per necessità, ma accidentalmente.

Nè perchè la mente, che possiede già il concetto di sfericità, venga seco medesima ideandosi de' corpi o degli spazj sferici quanti ella vuole, patisce punto l'idea di sfericità, o si fa meno astratta per questo; l'un pensiero non nuoce all'altro: ognuno conserva la propria natura, perocchè sono due pensieri distinti ed essenzialmente indipendenti.

Dunque,

Il C. M. suppone falsamente che le idee astratte si generino in noi congiunte con de' possibili individui a quelle rispondenti, quando anzi si generano pure e semplicissime:

Suppone falsamente, che elle si debbano spogliare di questi individui possibili, a fine di renderle maggiormente astratte, quando anzi solo dopo che la mente nostra si è formata le idee astratte, ella è in caso di pensare e immaginare de' possibili a quelle rispondenti:

E il pensare però questi possibili non altera per niente la natura di quelle idee, nè ne scema punto l'astrattezza.

CAPITOLO XV.

CONTINUAZIONE.

Esaminiamo la quarta delle operazioni, in che fa consistere il C. M. la formazione degli astratti, la quale si è « isolare il simile dal soggetto pensato ».

Anche rispetto a questa dico in prima quello che della terza, cioè che accordando il Mamiani che colla prima operazione l'idea di sfericità sia formata, nessuna operazione potrebbe renderla più astratta ch'ella non sia.

Poscia, uopo è cercare che sia questa quarta operazione, e che uso ella s'abbia.

La nozione astratta nasce nel nostro spirito pura e semplice, come detto è, mediante l'astrazione del simile dagli oggetti *conosciuti*. Quando lo spirito nostro s'affissa in questa nozione, egli non pensa già punto nè poco a sè stesso, ciò che gl'interviene universalmente per tutti gli oggetti, ne' quali intende colla sua attenzione. Questa è propria natura e indole dell'atto intellettivo, che non conviene già immaginarsi a capriccio, ma contemplarlo e rilevarlo com'è nel fatto. Nella nozione astratta adunque, p. e. di sfericità, il soggetto che la contempla non c'entra per nulla; esso è al tutto estraneo a quella nozione, e fuori di essa; e però egli è cosa assurda il dire, che da quella nozione si può astrarre il soggetto percipiente e così renderla via più astratta, quasichè il soggetto percipiente si mescolasse nelle idee da lui contemplate, e costituisse una parte di tali idee.

Ma come adunque può esssersi presentato alla mente del N. A. un simigliante pensiero?

Non è cosa difficile a ritrovare. Convien sapere, che sebbene l'oggetto della mente nostra sia affatto diverso ed anzi contrario al soggetto che lo contempla, tuttavia il filosofo, mediante una riflessione che fa su di sè soggetto contemplante l'oggetto, trova un nesso fra queste due cose; egli allora trascorre assai facilmente a credere, che l'idea od oggetto contemplato sia una modificazione, o una parte, o un effetto del soggetto stesso contemplante. Questa maniera di vedere è arbitraria e materiale: è un argomento di analogia proscritto da un buon metodo di filosofare. Dopo adunque, che il filosofo stabilì arbitrariamente cotal connessione fra il soggetto contemplante e l'oggetto della contemplazione; egli è costretto di immaginare una operazione, colla quale sciolga questa connessione da lui supposta, e lasci di nuovo in libertà la povera idea o nozione astratta inviluppata da fallace riflessione e quasi captiva.

La quarta operazione adunque del C. M. non è punto necessaria alla formazione degli astratti; non è necessaria, fino che questa nozione rimane libera come l'ha fatta la natura; ma ella è necessaria per liberare quest'idea quand'è stata presa nella rete o nella ragnatella filosofica. Que' filosofi, i quali sono pervenuti ad annettere alle idee astratte il falso

concetto e al tutto immaginario di produzioni o emanazioni o modi del soggetto, adoperino pure una tale operazione, ma entro i limiti dello speciale e fattizio bisogno di loro menti.

CAPITOLO XVI.

LA DISTINZIONE DELLE IDEE GENERALI DALLE UNIVERSALI INTRODOTTA DAL MAMIANI NON RIPARA AL DIFETTO DELLA SUA DOTTRINA.

Ritornando ora noi colà, donde siamo partiti, ponemmo mente al doppio pensiero tra cui ondeggia combattuto il N. A.

D'una parte egli avea fermo, che la verità delle idee consiste tutta nel riferimento di queste agli oggetti sussistenti da cui fur cavate; dall'altra gli si appresentava troppo chiaro, per dissimularlo, che quelle idee, formate che sieno, per loro propria natura sono indipendenti da' sussistenti, e da ogni necessario legame con questi liberissime. Che gli rimaneva a fare? inventò una distinzione nominale, chiamando le idee sciolte dai sussistenti, *universali*, e quelle legate con questi, *generali*.

La cosa era veramente novissima (1), e d'altra parte inutile al suo bisogno.

Il suo bisogno era quello di giustificare la realità obbjettiva degli universali, la qual consisteva, a suo parere, nel riferimento loro a' sussistenti. Se gli universali erano sciolti da questo riferimento co' sussistenti, rimaneva che gli universali fossero senza alcuna autorità di provare e di certificare, e che tutta quell'autorità passasse a' « generali ». Gli universali adunque ci facevano una trista figura.

Ma che guadagnavano poi queste nuove idee generali e non universali?

Nulla; di nuovo, nulla. Perocchè se una volta io ho presente allo spirito un'idea astratta, e se ho contemporanea-

---

(1) Quo' filosofi che sembrano aver distinto il *generale* dall'*universale*, come il Patrizio, intesero questa distinzione in tutt'altro modo da quello che la intende il Mamiani.

Anch'io distinguo il generale dall'universale; perocchè per me il generale (da *genus*) è una specie dell'universale: ma questo non ha che fare colla distinzione del N. A.

mente presenti quegli oggetti reali da cui l'ho tratta, e se un'altra volta ho presente la stessa idea senza attualmente rammentare que' particolari oggetti; l'idea non ha sostenuto veramente cangiamento di sorta, ed ha la stessa veracità, la stessa autorità sì nell'un caso che nell'altro. Di vero, l'aver io per accidente presenti degli oggetti reali, o i primi da cui l'ho cavata, od altri a lei rispondenti, è una vista del mio intendimento al tutto diversa da quella dell'idea. Come adunque una persona rimane la medesima, tanto allora che si trova sola, come allora che si trova accompagnata da un amico o da un fratello; così quell'idea rimane quella che è, sia ella associata o no con altri atti contemporanei dello spirito.

Ma rechiamo le parole stesse del N. A.

« Quantunque la essenza ideale di molti esseri di ragione « si mantenga sempre, pel fatto, rappresentatrice fedele della « essenza concreta di molte sostanze, pure quegli esseri, ri- « spetto a tal loro rappresentazione, smarriscono l'attributo « dell'universalità e immutabilità necessaria; quindi seguitano « i limiti e la contingenza dell'umano esperimento, e perciò « più non compete loro il nome di universali » (1).

Mi si permetta di dire, con tutto il rispetto che professo al C. M., che questo suo periodo sembrami confusissimo.

In esso si pala di « esseri di ragione » i quali hanno per loro rappresentatrice (2) un'essenza ideale, una idea. Vi si dice, che questa essenza ideale rappresentatrice di molti esseri di ragione, è anche rappresentatrice fedele della essenza concreta di molte sostanze. Trattasi adunque d'un'essenza ideale rappresentatrice ad un tempo di esseri di ragione e di sostanze concrete! Or bene; dicesi ancora che questa essenza ideale si mantiene fedele in rappresentare l'essenza concreta di queste sostanze. Poi si dice, che questi esseri di ragione smarriscono gli attributi di universalità, e d'immutabilità necessaria. Parlasi dunque di esseri di ragione, che avevano questi attributi d'universalità, e immutabilità necessaria, perocchè se non li

(1) P. II, c. X, VI.

(2) L'essenza ideale di una cosa, è rappresentatrice di essa: perciò l'essenza ideale degli esseri di ragione non può essere che rappresentatrice di questi.

avessero avnti, non li potevano smarrire. Dunque quell'essenza ideale rappresentava ad un tempo degli esseri di ragione universali e immutabili, e l'essenza concreta di molte sostanze. Ma questo è contraddizione. Perocchè l'universale e il necessario, è l'opposto del concreto delle sostanze; e gli opposti non possono essere rappresentati dalla stessa essenza ideale. Di poi, non si sa come e perchè, quegli esseri di ragione universali e necessarj smarriscono d'un tratto la loro universalità, e immutabilità: chè di tale perchè non si fa motto.

Anzi più tosto egli è un assurdo a supporlo; conciossiachè al tutto è impossibile che un essere di ragione universale e immutabile perda questi suoi attributi: in tal caso egli si muterebbe: non sarebbe adunque più immutabile, come si suppone: non sarebbe un universale; passerebbe ad essere un particolare: non sarebbe adunque quell'esser di ragione che era prima, ma un altro; giacchè l'essenza dell'universale sta nella sua universalità.

Andiamo avanti: dicesi che questi esseri di ragione, rappresentati dall'essenza ideale, seguono i limiti e la contingenza dell'umano esperimento, e per ciò più non compete loro il nome di universali. Egli è certo, che se a questi esseri di ragione cessò l'attributo di universalità, non compete più loro il titolo di universali. Ma in che modo degli esseri di ragione, immntabili come sono, possono tutto ad un tratto seguire i limiti e la contingenza dell'umano esperimento? Per me sono tutte fitte tenebre: io mi perdo in questa notte profonda.

CAPITOLO XVII.

CONTINUAZIONE.

Seguita il C. M.:

« Noi li chiameremo più volentieri idee generali, cioè tanto « estese quanto il numero degli individui o noto o supposto « del genere reale e concreto, a cui tengono riferimento; così « in quelle idee poc'anzi citate dell'albero, del minerale, del- « l'uomo, della bellezza e consimili sta compreso infallibil- « mente l'universale, l'immutabile e il necessario, sempre che

« tu le guardi nell'essenza loro mentale e perciò ipotetica,
« ma per contrario, guardate nell'ufficio, che lor viene im-
« posto di rappresentare al vero l'essenza concreta degli al-
« beri, dei minerali, degli uomini e così prosiegui, acquistano
« issofatto la limitazione inerente alle notizie sperimentali ».

Questo periodo esce un po' dal caosse dell'antecedente; ma la luce non è ancora separata dalle tenebre.

Quegli esseri di ragione del primo periodo, in questo secondo sono denominati idee generali. Quell'essenza ideale adunque nominata nel periodo, era l'essenza ideale delle idee generali. Le idee generali adunque del N. A. hanno bisogno di un'altra idea precedente, o essenza mentale, che le rappresenti!

Queste idee generali non fanno più come nel primo periodo, dove perdono i loro caratteri d'universalità e di necessità; in questo secondo uniscono insieme l'universale e il necessario, il limitato e il contingente, secondo due viste o rispetti diversi da cui si sguardano: comprendono que' primi caratteri ove si sguardano nell'essenza loro mentale, e i loro contrarj guardati nell'ufficio di rappresentare l'essenza concreta della cosa.

Egli è bene strano, che cose così contrarie, come l'universale e il particolare, il necessario e il contingente, l'immutabile e il mutabile, si possano conciliare in un medesimo essere mentale, in una medesima idea, con pur solo risguardarla sotto due rispetti diversi!

L'universale, l'immutabile, il necessario, dice il N. A., si trovano in quelle idee guardate nella loro essenza mentale: in tal caso l'universalità, l'immutabilità, il necessario non sarebbero in esse, ma nella loro essenza mentale, cioè in un'altra idea che le rappresenta; e il rappresentante è pur tutt'altro che il rappresentato.

Il particolare, l'immutabile, il necessario si trovano in dette idee generali guardate nell'ufficio che loro viene imposto di rappresentare i concreti. Da chi viene loro imposto questo ufficio? chi può loro imporlo?

Di poi, altro è l'ufficio che s'impone ad un essere, altro è l'essere stesso a cui s'impone. Se que' caratteri nascono dall'ufficio che esercitano queste idee; dunque non li hanno in

sè stesse: l'ufficio di quelle idee può riferirsi a de' particolari, ed esse tuttavia rimanersi colla loro natura di universali: come un re non perde mica l'autorità su tutto il regno, quando rende giustizia a un particolar suddito.

Che è da conchiudersi?

I caratteri di universalità, di immutabilità e di necessità, non si trovano nelle idee generali del C. M., ma nella essenza mentale, loro rappresentatrice (1).

I caratteri di particolarità, di mutabilità e di contingenza, non si trovano parimente nelle idee generali del C. M., ma solo nel loro ufficio.

Dunque le idee generali del C. M. non sono nè universali, nè particolari, nè immutabili, nè mutabili, nè necessarie, nè contingenti.

Egli avea dato loro tutti questi contrarj attributi, ed ora si rimangon di tutti miseramente spogliate.

CAPITOLO XVIII.

ESAME DI CIÒ CHE DICE IL MAMIANI SULLA QUESTIONE: SE LA FORMAZIONE DEGLI UNIVERSALI ESIGA L'USO DI UN PRECEDENTE UNIVERSALE.

Continuando l'A. N. a ravvolgersi dentro la spinosa questione dell'origine degli universali, giunge al gran nodo, alla dimanda « se la formazione di questi esiga l'uso di qualche altro universale precedente ».

Io procurerò anche qui di venir raccogliendo il filo de' suoi ragionamenti, e di mettere in aperto qual sia il logico valore del suo discorso.

Accorda egli, che se a formare gli universali si esige l'uso del « giudizio conoscitivo », questo giudizio ha bisogno di un universale precedente; e in tal caso la formazione di un universale ne presuppone sempre in noi l'esistenza di un altro. Di più, nel dedurre gli universali, e spiegarne la generazione,

---

(1) Se per questa essenza intendesse il M. ciò che costituisce le idee generali, dovea dire la loro essenza reale; l'ideale è sempre quella che rappresenta, non quella che costituisce gli esseri.

egli avea sempre nel suo libro fatto intervenire il giudizio conoscitivo: ma che? l'accorgersi che questo giudizio suppone un universale precedente (1), il trattiene improvvisamente nel suo corso, e lo stringe a fare ogni sforzo di cacciar via questo « giudizio conoscitivo » che sconcia tutto il suo sistema sulla formazione di sì fatte idee.

Postosi a tanta impresa, dopo averci molto travagliato, viene a questa conchiusione, che senza questo giudizio si possono formare tali idee, che se non rappresentano infiniti oggetti, cioè tutti i possibili, ne rappresentano però di concreti e di sussistenti un numero che « si fa di per sè, e a poco a poco « indefinito ».

Egli sembrerebbe che volesse dire, che se non si può senza giudizio conoscitivo formare « de' veri universali », i quali così si chiamano per estendersi all' infinito numero de' possibili; si possono formare almeno quelle idee d' invenzione tutta sua, che egli disse generali, « le quali seguitano i limiti e la contingenza dell' umano esperimento ».

Ma se il C. M. vuol provare, che è la formazione de' generali che non abbisogna del giudizio conoscitivo, e non quella degli universali; perchè non dirlo chiaro? perchè adoperare nella proposta in quella vece il vocabolo di universali? (2) È egli questo un giocolino di mano?

Ma poniamo che si trattasse solo de' generali. Il Mamiani ha detto, che questi sotto un aspetto mantengono la loro universalità, e immutabilità: riman dunque l'osso forte, tanto

---

(1) « Noi siamo venuti esponendo la teoria degli universali e dei generali « nel modo che la si può costruire e praticare attualmente, cioè con l'in- « tervenzione assidua dell'atto conoscitivo, = pure ci accade di aggiungere « qui alcun'altra riflessione intorno al proposito. E di vero, può taluno « osservare che essendo gli universali ed i generali formati con l'opera del « giudicio conoscitivo, suppongono già l'esistenza e l'uso di altri univer- « sali, onde non può dubitarsi, se questi ultimi siano mai stati prodotti da « particolari paragonati, e perciò si rispondano puntualmente ad alcuna « realità ». P. II, c. X, VII.

(2) « Verremo sponendo, dic'egli, sin dove crediamo che giunga l'azione « diretta e necessaria del giudicio conoscitivo sulla formazione delle idee « universali » (P. II, c. X, VII): parla degli universali, e non de' generali.

volendo spiegare senza giudizio conoscitivo la generazione di questi, come volendo spiegare quella degli universali: imperocchè ne' generali, come che sia, l'universalità non è interamente esclusa, ma anzi in essi supposta.

CAPITOLO XIX.

TRE ATTI NECESSARJ, SECONDO IL MAMIANI, A FORMARE GLI UNIVERSALI. SI ESAMINA IL PRIMO, CHE È LA CONCEZIONE DE' TERMINI PARAGONABILI.

Or poniamo alla prova dell'analisi il suo discorso.

Da prima egli pone questa proposizione:

« Diciamo — tre sorte di atti concorrere in questa » (cioè nella formazione delle idee universali) « continuamente: la « concezione di termini particolari paragonabili: il paragone « di quelli e l'astrazione dell'identico: il giudicio della possibi-« lità d'una ripetizione infinita di esso identicio » (1).

Poscia seguita:

« Ora quanto al primo, cioè alla concezione dei termini, « noi nel terzo Capitolo (2) di questa seconda parte facemmo « osservare, che attendere ed avvertire semplicemente un par-« ticolare sensibile non dimanda per sè la forma compiuta ed « universale dell'atto conoscitivo, quale è praticato presente-« mente » (3).

Acciocchè queste parole avessero la convenevole chiarezza e precisione filosofica, dovrebbe il C. M. avere spiegato assai bene, in che differisca la forma *compiuta e universale* dell'atto conoscitivo, dall'altra che suppone essere non compiuta e non universale: dovrebbe pure dichiararsi un po' su quella particella, *per sè*, che intramette alla sua proposizione; perocchè ella supporrebbe che *per accidente* almeno, se non per sè, la forma compiuta fosse necessaria. Ma di questo ho toccato altrove. Rechiamoci più tosto al luogo dov'ei ci rimanda, cercando ivi le ragioni che adduce a provare che l'operazione dell'*attendere* e dell'*avvertire* un particolare sensibile non ha bisogno della forma compiuta dell'atto conoscitivo.

---

(1) P. II, c. X, VII. (2) Volea dire nel quarto. (3) Ivi.

Convien prima vedere la coerenza fra la proposta e la dimostrazione. La proposta era di cercare « fin dove giunga l'a« zione diretta e necessaria (1) del giudizio conoscitivo ». La dimostrazione poi parla dell' « atto conoscitivo », e afferma che non si esige questo nella sua forma compiuta. Pare adunque che « il giudizio e l'atto conoscitivo » sia il medesimo. Ma recandoci noi al luogo a cui ci rimette, troviamo tutt'altro: il giudizio conoscitivo non è che una parte dell'atto conoscitivo, la prima parte di questo: odasi il luogo:

« Tre fenomeni si distinguono principalmente nel nostro « atto di conoscere. Il primo è che noi affermiamo l'oggetto « cui s'indirizza l'attività del nostro animo, e così formiamo « il giudizio conoscitivo per cui si afferma tale cosa di tale « altra » (2).

CAPITOLO XX.

CONTINUAZIONE: È FALSO CHE LA CONCEZIONE DE' TERMINI PARAGONABILI NON ESIGA UN GIUDIZIO.

Intanto in questo luogo si dice almeno assai netto, che cosa sia il giudizio conoscitivo: egli è « un affermare tale cosa di tale altra ».

Riteniam bene questa definizione, perocchè ella esprime l'essenza del giudizio conoscitivo, che non gli può mancar mai. Quando anco vi avesse quella *forma non compiuta* e misteriosa del giudizio, ch'egli vien gittando improvvisamente fra mezzo alle sue parole, come il pomo della discordia, senza dirci però in che essa consista, anzi dichiarandola inesplicabile; quando, dissi, quell'essere mentale, sconosciuto alle logiche de' nostri buoni padri, sussistesse veramente; egli o non sarebbe giudizio, o sarebbe « un affermare tale cosa di tale altra »; perocchè fra l'affermare e il non affermare non ci ha mezzo di sorta alcuna.

(1) E qual è l'azione indiretta del giudizio? Conviene spiegarsi, altrimenti si cammina nel bujo.

(2) P. II, c. IV, v.

Che se noi vogliamo raccogliere ancora più chiaramente la mente del N. A. intorno all'essenza del giudizio, consideriamo ciò che dice in altri luoghi, e ne troveremo di molti dove egli fa consistere nettamente il giudizio nell'*affermare* che una cosa sia (1).

Premessa questa chiara definizione del giudizio, veggiamo che prova arreca a dimostrare quanto promise, cioè che « alla concezione de' termini particolari paragonabili non fa bisogno il giudizio conoscitivo ».

Dice, ecco la prova, che non fa bisogno questo giudizio a concepire i termini particolari, perchè esso non fa bisogno ad *attendere* e ad *avvertire*, come ha già dimostrato altrove. In che luogo?

Eccolo: reco tutte intere le sue parole:

« Per quello che s'appartiene alla facoltà di attendere, noi « diciamo che l'azione sua antecede di forza il giudicio cono« scitivo, imperocchè innanzi di affermare che un oggetto sus« siste, bisogna avvertirlo più o meno distintamente » (2).

Qui si parla, egli è chiaro, di un' attenzione che non ha ancor raggiunto il suo scopo; perocchè non è arrivata ancora « ad affermare che un oggetto sussista ». Convien dire parimente, che l'avvertire, di cui pure parla il C. M., sia un sinonimo di quell'atto incipiente d'attendere che ci descrive senza conclusione alcuna; perocchè egli suppone, che con tutta l'avvertenza data all'oggetto, lo spirito nostro non sia giunto però ad accorgersi ch'egli sussista; conciossiachè l'accorgerci che un oggetto sussiste, è un affermare internamente la sua

---

(1) P. II, c. II, II; — c. IV, VI.

(2) Seguitano queste altre parole, che tralascio nel testo perchè non racchiudono prova alcuna, ma che pongo in nota, acciocchè forse non mi si faccia richiamo come di una infedeltà a tacerle: « L'atto poi di avvertire « e di attendere sembra a noi tanto semplice e nel suo primo moto così in« dipendente da qualunque nozione, oltre l'oggetto suo immediato, che « affermare il contrario e sottoporre quell'atto alla direzione di qualche « idea anteriore ci sembra di mente imbevuta d'intempestivo platonicismo. P. II, c. IV, VI. Tutto il nerbo di questa affermazione giace, come ognun vede, in un CI SEMBRA. Basta dunque opporgli un altro CI SEMBRA, e la forza riman elisa e annientata. E per sopra più, le ragioni del nostro « ci sembra » ognun può vederle nel testo.

sussistenza, e fino a tanto che non abbiamo detto dentro di noi che sussiste, egli non è ancora da noi percepito, o pienamente avvertito.

Ciò posto, io osservo, che ella è pure una grande improprietà di parlare il dire che « noi avvertiamo un oggetto », intendendo, che noi volgiamo a lui l'attenzione nostra, con un movimento di attenzione che è ancora nel suo cominciare, non bastevole a farci accorti dell'oggetto: perocchè nel comun parlare, avvertire un oggetto, è quanto accorgerci della sussistenza dell'oggetto, e nell'accorgerci di sua sussistenza, appunto l'*affermiamo;* nel che sta, secondo il Mamiani, il giudizio conoscitivo.

Ma lasciando l'*avvertire,* che è al tutto impropriamente usato, e parlando dell'*attendere;* anch'io credo, che si possa mentalmente distinguere quel primo volgersi dell'attenzione intellettiva ad una sensazione, da quell'effetto ch'ella poscia consegue, il quale è la percezione dell'oggetto: quello è il principio dell'attenzione, questo n'è il fine: quel principio è antecedente al giudizio conoscitivo; ma questo fine riposa e si compie nel giudizio stesso conoscitivo, nell'affermazione di un ente, la quale affermazione è appunto la percezione di lui.

Ora ciò che si cercava non era mica se noi potevamo *attendere* senza giudizio conoscitivo: questo si sarebbe potuto in qualche modo difendere, restringendoci a parlare di un'attenzione incipiente, e non ancora completa: volevasi anzi provare, che noi senza giudizio conoscitivo possiamo *concepire i termini particolari paragonabili.* Parlavasi adunque di un'attenzione finita, di un'attenzione, che doveva ottenere il suo ultimo effetto, la concezione de' termini: lo spirito nostro adunque dovea accorgersi, in conseguenza d'una sì fatta attenzione, che gli oggetti sussistevano; dovea dirlo a sè stesso, che sussistevano: e il dire o l'affermare a sè stesso la sussistenza di quei termini, è un buono e bello giudizio conoscitivo, secondo la definizione recataci dal nostro stesso egregio C. M. (1). Dun-

(1) Quando al N. A. è bisogno, dice il contrario. E non è sua questa sentenza, che « chi osserva giudica »? Osservare semplicemente è ancor meno di avvertire un oggetto, che è l'effetto dell'osservare; e pure in un luogo vuole, che l'avvertire sia senza giudizio; e in un altro dice assoluta-

que non si possono pur concepire i termini particolari da paragonarsi, senza un giudizio.

CAPITOLO XXI.

CONTINUAZIONE: L'INTUIZIONE DEL C. M. ESIGE UN GIUDIZIO, E DELLE IDEE PRECEDENTI.

Ma pria di passare ad esaminare il secondo de' tre atti, che a sentenza del N. A. occorrono alla formazione degli universali (1); mi si permetta di volgere qui uno sguardo all'istesso primo fondamento di tutta la dottrina del libro, che dà materia alle nostre osservazioni.

Questo fondamento, in cui tutte le sentenze del N. A. si erigono, è in quella ch'egli chiama « intuizione immediata », la quale essendo il primo atto onde parte il Mamiani, dovrebbe coincidere, almeno in parte, colla concezione de' termini paragonabili, dal C. M. dichiarata il primo de' tre atti co' quali perveniamo alle astrazioni.

È ella veramente questa intuizione immediata, onde prendon le mosse i ragionari del N. A., il primo principio del vero umano, e del certo?

Se ne riprenda la definizione:

« Chiamiamo intuizione la vista intellettuale dell'oggetto « pensato, astraendolo da qualunque riferimento a sostanza « e guardato nella sua entità fenomenica » (2); ovvero: « l'atto « di nostra mente, il quale conosce le proprie idee e le atti« nenze loro reciproche » (3).

Or nella prima di queste due definizioni, egli pare che l'intuizione supponga d'innanzi da sè l'oggetto pensato, e delle astrazioni fatte su questo oggetto. Nella seconda poi chiaramente si pongono le idee belle e formate, e l'intuizione non

---

mente, che « chi osserva giudica ». Questa ultima sentenza è nel suo libro al num. v del c. VIII, P. II.

(1) Vedi addietro, Cap. XIX di questo libro.

(2) P. II, c. I, IV.

(3) P. II, c. III, I.

le forma, ma solo le conosce, e conosce pure le loro attinenze reciproche.

Il C. M. movendo ogni suo ragionare dall'intuizione immediata non s'innalza adunque a cercare quali cose a questa precedano, quali sieno le condizioni che rendano possibile l'intuizione medesima. Egli ha ragione, in tal senso, di dire ch'egli trasalta la questione dell'origine delle idee, perchè lo fa veramente; ma egli non avrebbe dovuto poi tornare mai più su questa questione, avendone già perduto ogni diritto: perocchè la questione dell'origine è al di là dalle sue ricerche: cominciando il viaggio dall'intuizione, non può egli più giungere per via retta sul territorio dell'origine, quand'anche viaggiasse tutto il cielo filosofico; perocchè il più eminente punto da cui discende, è molto al di sotto della regione in cui si trova la discussione sull'origine delle nostre cognizioni.

Tale questione si dovrebbe porre così: « l'intuizione suppone ella nessun'idea precedente »? Egli all'incontro assume già per indubitabile, che tutto dall'intuizione cominci: l'intuizione è veramente il suo postulato. Ora avendo accordato a sè stesso un tanto postulato, qual maraviglia, che in esso trovi tutto ciò che brama?

Nell'intuizione egli trova « la facoltà di sentire distintamente « non una sola idea, ma più, non sempre l'una dopo l'altra, « ma l'una insieme con l'altra ad un tempo; — la virtù di « astrarre, di comparare e di giudicare; — l'esercizio della « nostra spontaneità, ecc. » (1): in somma egli ha per bella e spiegata ogni operazione dello spirito: la sua spiegazione sta tutta nel supporre, che gli sia dato per primo principio quel grande atto d'intuire, che, come generalissimo, tutti gli altri racchiude.

In somma debbo dire di lui, quello che ho già detto di Locke: egli parte dal fatto, che l'uomo ha una potenza di pensare, senza attendere che tutta la questione filosofica consiste a determinare, se questa potenza sia possibile, senza qualche lume da essa posseduto, col quale ella operi (2). Che la

(1) P. II, c. IV.

(2) V. il « Frammento di lettera sulla Classificazione de' sistemi filosofici ecc. » negli *Opuscoli filosofici*, Milano 1828, vol. II.

filosofia dunque sia ancora al tempo di Locke? ch'ella non sia uscita ancora di quella povera fanciullezza?

CAPITOLO XXII.

LA PERCEZIONE È ANTERIORE ALL' INTUIZIONE DEL C. M. — ALLA PERCEZIONE È ANTERIORE L' IDEA DELL' ESSERE, SECONDO IL MAMIANI.

Laonde gli oggetti del pensiero sono già supposti dal N. A. Egli non s'avvede, che innanzi di contemplare gli oggetti formati in noi, v'ha un primo atto che li forma nel nostro spirito, e che questo è la percezione.

Se egli avesse tolto ad esaminare questo atto del *percepire* le cose, precedente a quello d'*intuire* le idee, si sarebbe avveduto, ch'esso è il giudizio, onde gli oggetti da prima si affermano per oggetti, o, che è il medesimo, per enti (1); e che questo giudizio ha bisogno, per farsi, di un'idea precedente, cioè dell'essere ideale o universale.

E di vero, è egli possibile paragonare due oggetti, senza saper prima ch'essi sono? e il sapere che sono, non è quanto un affermare a noi che sono? e l'affermare a noi che sono, non è il giudizio conoscitivo, secondo la definizione del N. A.? e il giudizio conoscitivo, non esige, giusta lo stesso A. N., un universale precedente?

Non solo il N. A. insegna, che il giudizio conoscitivo ha bisogno di un universale, ma ben anco accorda ch'egli ha bisogno del più astratto di tutti, che, a sua detta, è l'essere. E perchè questa astrazione, la massima di tutte, non si può fare, secondo lui, senza l'uso di segni, egli insegna di più, che al giudizio conoscitivo debbono preceder de' segni. Il possiamo noi

(1) Fra i testi di varj filosofi italiani, che il N. A. pone in testa di ogni capitolo, a mostrare ch'egli s'accorda colla filosofia antica italiana, v'ha pur questo del Campanella « La percezione delle cose è un giudicio » (*Univers. Philos.* P. II, lib. VI, c. IX). Tale sentenza avrebbe potuto dar molto lume al C. M., se ci avesse atteso. Egli la adduce in principio del c. V della II Parte della sua opera.

avere più mansueto e benigno? Le sue parole ci danno assai più che non vogliamo, perocchè elle dicono così:

« Non si sa comprendere in qual guisa potremmo noi com-
« porre una mentale proposizione, e dire per es. a noi stessi,
« la tal cosa è, ovvero noi siamo, senza di già possedere l'uso
« di certi segni, che faunosi ajuto alle somme astrazioni: e
« per vero, l'astrazione dell' essere, *la quale interviene in cia-
« scuna proposizione*, è la massima di tutte l'altre » (1).

Una proposizione mentale, e un giudizio, è il medesimo. In ogni proposizione mentale interviene la massima astrazione, quella dell'essere: dunque questa massima astrazione interviene in ogni giudizio. Ma il giudizio è, secondo il C. M., il primo fenomeno dell'atto conoscitivo. Dunque l'atto conoscitivo fino nel suo principio, nel suo primo fenomeno, ha bisogno dell'idea astrattissima di tutte, dell'essere. Che cosa possiamo noi dire di più? che cosa vogliam noi altro?

CAPITOLO XXIII.

AL PARAGONE DE' TERMINI È ANTERIORE L'IDEA DELL'ESSERE.

Continuiamo: il giudizio è affermare a noi stessi che una cosa è. Noi non possiamo paragonare due cose per trovare in esse le note simili, se non abbiamo prima affermato a noi stessi che quelle due cose sono. Dunque l'atto del paragonare le cose richiede anch'esso precedentemente il giudizio, che si fa coll'idea dell' essere universale. Ma il « paragonare le cose, e « astrarre da esse l'identico », è il secondo de' tre atti annoverati dal C. M. necessarj alla formazione degli universali (2). Dunque anche il secondo atto che fa la mente in formando gli universali, suppone prima di tutto nella mente formata l'idea dell'essere. Ciò tutto conseguentemente alle premesse del N. A.

---

(1) P. II, c. IV, v.
(2) P. II, c. X, VII.

CAPITOLO XXIV.

L'IDEA DELL'ESSERE NON È UN PRODOTTO DELL'ASTRAZIONE, COME VUOLE IL MAMIANI. — FALSA DOTTRINA CHE MI ATTRIBUISCE.

Ma non posso ancora entrare a parlar di proposito del secondo atto dichiarato necessario dal Mamiani alla formazione degli universali, cioè del paragone delle idee, e dell'astrazione del simile; perocchè giova ch'io mi fermi a considerare quell'asserire, che egli fa nel passo citato, esser necessarj alla formazione dell'astrattissima delle idee, de'segni come ajuto delle astrazioni (1).

Anch'io ho detto che le astrazioni far non si possono dal nostro spirito, senza l'ajuto di vocaboli o di segni (2).

Ma dubito forte, se il Mamiani abbia colto il mio pensiero circa la natura delle astrazioni.

Egli mi attribuisce il fare dell'idea dell'essere l'ultimo termine dell'astrazione (3). Questo è vero, ma in altro senso dal suo. Pretende egli, che coll'astrazione si formi quella idea. Io comincio dallo stabilire, che l'essere è intuito da noi naturalmente: poi dico, che non riflettiamo di intuirlo se non solo assai tardi, cioè dopo che ci siamo bene esercitati nell'astrarre, e che siamo venuti, per così dire, all'ultima delle operazioni che possa fare la facoltà astrattiva. Ora è a sapersi, che nessuna idea, secondo il nostro modo di vedere, si forma in noi coll'astrazione: coll'astrazione, che è una funzione della *riflessione*, non si fa che separare l'idea già esistente, dalle altre notizie e sensazioni, fra le quali è avvolta e confusa nell'animo nostro, considerandola nella sua primitiva purità e sincerità. Ella è in noi: coll'astrazione noi la troviamo in noi, la conosciamo, fissiamo in essa gli sguardi del nostro intelletto: insomma ella per l'astrazione diventa idonea di essere oggetto alle nostre meditazioni filosofiche, quando da prima si stava

(1) Egli li chiama « astratti » questi segni: ma i segni non sono astratti. Questa è un'improprietà di parlare.

(2) *N. Saggio* Sez. V, c. IV, art. IV.

(3) P. II, c. XI, II.

pure nello spirito nostro, ma senza tirare a sè nè molto nè poco la nostra osservazione. E qnante cose passano o dimorano nel nostro spirito inosservate?

« Quando io nel corso di quest' opera », così si legge nel *N. Saggio*, « chiamo l'idea dell' essere in universale astrattissi- « ma, non intendo però che sia dalla operazione dell' astrarre « prodotta, ma solo ch' ella sia per sua natura astratta e di- « visa da tutti gli esseri sussistenti » (1).

Ora io dissi ancora, che i vocaboli sono necessarj a formare le astrazioni, ed anche quella dell' essere; ma unicamente per questo, che senza i vocaboli, la mente non sarebbe da prima mossa e tirata a contemplare il simile, disunendolo dal dissimile. So, che il Mamiani dona alla mente un movimento spontaneo a tali operazioni, ma questo movimento dee avere una cagione; altrimenti porrebbesi un fatto inesplicabile, un fatto senza ragion snfficiente. Or bene: io ho creduto di dimostrare, che questa cagione, che muove l'animo e il fissa nel simile, non può esser altro che il segno, il quale, posto in certe circostanze, fa l' ufficio di vicario della cosa. Ma ci verrà forse bisogno di tornare su di questa materia altra volta.

CAPITOLO XXV.

CONTINUAZIONE.

Intanto avendoci conceduto il Mamiani, che in ogni proposizione mentale, in ogni giudizio (2) dee intervenire la massima delle astrazioni: cioè l' essere ideale; ed avendo noi provato, che i termini del paragone non si possono percepire

(1) Sez. VII, c. VI.

(2) Secondo il C. M. « non si compie giudicio mai senza distinguere « l' una idea dall' altra » (P. II, c. IV, 11). Noi poi abbiamo mostrato, che non fanno bisogno sempre due idee perchè ci sia giudicio, bastando che ci abbiano due termini, l' uno de' quali può essere un sentimento: l'altro poi dee essere un' idea. (Vedi *Nuovo Saggio* Sez. III, c. III, art. VIII, l'ultima nota di questo articolo). Il M. adunque fa più complicata che noi non facciamo l' operazione del giudizio, e però tanto più bisognosa di esser preceduta da qualche idea universale.

senza un giudizio; conseguita, che nel primo atto de' tre richiesti dal Mamiani alla formazione degli universali, cioè nella concezione degli oggetti da paragonarsi, si esiga l'idea dell'essere già formata.

Egli non ha mica atteso, che percepire gli oggetti paragonabili, equivale a formare a noi gli oggetti; perocchè gli oggetti non sono ancora al nostro spirito, fino a tanto ch' egli non li abbia percepiti, e affermati.

Ora, se egli accorda, senza controversia alcuna, che noi non possiamo « dire a noi stessi la tal cosa è, — senza — « l'astrazione dell' essere — che è la massima di tutte l'al- « tre » (1); in che maniera poi si fa dunque l'astrazione dell'essere? in che modo si acquista quest'idea astrattissima?

Egli torna qui al *paragone*, ricorre di nuovo all'*astrazione* dell'identico: parlando appunto della generazione di questa terribile idea, dice essere « aperto e notorio non potere le idee « di medesimezza, ovvero di differenza, essere presenti e formate « nel nostro spirito innanzi dell' atto di paragone, onde sor- « gono » (2); e censurandomi per aver io rifiutato alla riflessione lockiana il potere di formare l'idea dell'essere, dice: « Quantunque sia vero che la riflessione lockiana non può « aggiungere nè scemare la materia prima dei nostri concepi- « menti, pure non le si può disdire la facoltà del mettere « in paragone più termini, e con questa l'altra d'ingenerare « le idee di attinenze, e di cogliere l' identico per mezzo il « vario, così come il vario per mezzo l'identico » (3).

Si vede da questi luoghi, e da più altri del suo libro, ch'egli parte come da un dato certo, che l' idea dell'essere sia un' idea di medesimezza, e che tutte le idee di medesimezza si formino dal paragone. Dove ciò fosse certo, e dove questo appunto non fosse ciò che hassi a provare, ogni controversia intorno alla genesi di questa idea sarebbe cessata.

All' incontro in provar questo punto sta il nodo, a questo si riduce tutto il problema; di nuovo non intese adunque il Mamiani quale fosse il vero stato della questione intorno l'origine delle idee.

---

(1) P. II, c. IV, v. (2) P. II, c. XI, III. (3) Ivi IV.

Trova egli naturalissimo ed evidente, che l'idea dell'essere, come tutte l'altre astratte, si formi mediante il paragone de' termini. Ma egli non s'accorge, che dovendo i termini esser prima dallo spirito concepiti, acciocchè poi si possano paragonare, deesi prima spiegare come questi termini si cencepiscono. Or si dimostra, che questi termini non possono concepirsi dallo spirito, se non a condizione di affermarli a sè stesso; e che l'affermarli a sè stesso, è un dire « la tal cosa è »; al che il C. M. stesso confessa esigersi l'idea dell'essere. Egli adunque cozza seco medesimo, e distrugge con una mano ciò che fabbrica coll'altra.

Quando adunque il Mamiani rifiuta l'argomento ch'io traggo, a provare che l'idea dell'essere non è fattura nostra, dall'esser questa l'ultima delle astrazioni; egli non m'intende; perocchè intendendomi, egli vedrebbe, che la mia prova è fondata su quegli stessi principj che si trovano sparsi qua e colà nel suo libro.

Togliendo io a notomizzare per così dire un'idea concretata, per esempio, come ho fatto nel *N. Saggio*, l'idea di *Maurizio* mio amico, il ragionamento che io instituisco è questo:

Tale idea è complessa, cioè risultante di molte parti. Se ciò non fosse, io non la potrei analizzare; perocchè l'analisi non crea le parti in un concetto, ma ve le trova.

Analizziamo, cioè scomponiamo quella idea nelle sue parti. Da prima separiamo da lei la sussistenza: non è più la notizia di un amico reale, ma di un amico meramente possibile, sebbene di quella medesima statura, di quelle fattezze, di quel colore di prima, ecc.; con ciò l'idea si è appurata, non è più concretata e mista, ma sincera. Leviamo da quelle forme umane ogni memoria di amicizia: rimane il tipo di un uomo. Separiamo gli accidenti, che finiscono quest'uomo: riman l'uomo in ispecie astratta. Non pensiamo più alla sua intelligenza, ma solo all'animalità: resta nella mente l'animale, che è un genere a cui l'uomo come specie apparteneva. Seguitiamo a scarnare il nostro pensiero dell'animale non fissandolo più sull'animalità, ma sulla materia bruta, che è parte dell'animalità; pensiamo tuttavia un corpo possibile. Restringendo ancora la vista dell'intendimento non veggo più la corporeità, ma l'entità in

genere. Il mio pensiero pensa nondimeno ancora qualche cosa, una cosa che ha pensato sempre, un elemento che ha trovato nell'idea di Maurizio e in tutte l'altre idee: non è stato aggiunto nulla all'oggetto del mio pensiero; ma quest'oggetto s'è tuttavia diminuito, e scarnato. L'idea di Maurizio era dunque sommamente complessa; io vedeva complessivamente tante cose in quella: la ho scomposta, fino a restarmi presente all'intendimento un solo elemento semplicissimo di lei, e questo è l'ente. Posso io levar quest'ultimo elemento dal pensiero? Levandolo, non ho più nulla. Che dunque conchiudo?

Che per pensare a qualche cosa, il mio spirito abbisogna di quel primo elemento col quale s'inizia il pensare: questo elemento è quello che si trova coll'astrazione, quello che rimane nella mente l'ultimo dopo aver da lei tolti tutti gli altri, e l'ente ideale è appunto desso.

Simigliante conclusione è ella tanto aliena dal C. M.? No, certo: perocchè equivale a quanto dice il Mamiani appunto, che « la massima astrazione che è quella dell'essere interviene in ogni posizione mentale », e che quell'idea dell'essere « porge « l'elemento precipuo del giudicio conoscitivo, cioè il ver« bo » (1): quindi non si dà percezione di oggetti paragonabili senza di lei.

L'idea dell'essere non può dunque formarsi col paragone, ma è quella sola che precede e rende possibile ogni paragone.

Or dopo di ciò dicasi, che cosa possa valere l'altra affermazione pure del N. A., colla quale pretende che quest'idea dell'essere sia figlia della riflessione lockiana, perocchè « non « si può disdire a questa la facoltà del mettere in paragone « più termini ». No certamente, non si può disdirle ciò; ma si può ben disdirle di farlo senza l'idea dell'essere; si può ben dire che la riflessione lockiana è posteriore a quest'idea; e che però, sebbene possa con questa idea far paragone delle cose già percepite, non può però dare origine all'idea stessa che le è madre, o certo le è necessario istrumento di suo operare.

(1) P. II, c. XI, II.

CAPITOLO XXVI.

IL C. M. NON CONOSCE LA NATURA DELL'IDEA DELL'ESSERE.

Ma il N. A. si adombra assai di quella proposizione, che « la « idea dell'essere è comune a tutte le idee singolari, in guisa « ch'elle sono semplici maniere e determinazioni di lei » (1). Teme egli questa proposizione per gli assurdi che indi gli sembrano scaturire.

Anche qui però il debbo io rivocare entro i limiti del giusto metodo filosofico; il quale prescrive, che trattandosi di fatti, non si cerchi come debbono essere, ma a dirittura si rilevi e certifichi come sono, se ne studi la natura e le leggi. Hassi a sapere, se in ogni oggetto delle nostre idee noi veggiamo sì o no l'essere? mano all'osservazione, mano all'analisi, senza tanti raziocinj; osservando e scomponendo, noi vedremo agevolmente, che oggetto dell'idea ed essere è un bel sinonimo.

Ciò non pertanto udiamo in che consistano i timori del N. A.

« Questo, se non erriamo, è un vero trasmutamento del- « l'idea in sostanza, ed è un ragionare della prima nel modo « e nei termini che è lecito fare soltanto della seconda » (2). Da vero, che se ciò fosse, saremmo rovesciati in un dannoso errore! Ma di questa sua deduzione egli non dà prova. In quella vece si allarga a mostrare, che, posto per vero che l'idea si cangi in una sostanza, noi siamo nell'assurdo.

« Le idee sono tutte quante una pura modificazione del « nostro principio cogitativo, e non avvi fra loro una idea « cospicua, che divenga sostegno di tutte le altre e le riceva « in sè come attributi e affezioni della propria sostanza » (3).

« Diffatto (continua) questo sostegno, quando vi fosse, o « dovrebbe potersi distinguere dalli suoi modi, ovvero non « dovrebbe potersi. Nel primo caso, egli sarebbe un'idea fuori « delle altre idee: imperocchè le idee non si escludono e se- « parano altrimenti fra loro, che lasciandosi distinguere: e

(1) P. II, c. XI, n. (2) Ivi. (3) P. II, c. XI, n.

« in tal supposto egli non sarebbe loro sostegno comune: Nel « secondo caso, cioè che non potesse farsi distingnere dall'al« tre idee, in qual modo verrebbe egli pensato, distinto, e « conosciuto da noi » (1)?

Ma a che tanto scialacquo d'ingegno? a provare che l'idea dell'essere non è nna sostanza! Per rispondere a ciò, basta una sola parola: niuno ha mai sognato una simiglievole gaglioffería.

La sostanza dee avere, acciocchè sia tale, quello che io chiamo realità o sussistenza; ora l'idea (considerata nel suo oggetto) non è che la *possibilità*, o sia l'iniziamento del reale e del snssistente; di guisa che, nel *N. Saggio*, essere ideale (idea) ed essere reale (cosa) sono sempre opposti fra loro come principio e fine. Egli è impossibile adunque il confondere l'idea colla sostanza.

Ma che perciò? se l'idea dell'essere non è sostanza, sarà per qnesto meno vero che ella si trovi in tutte l'altre idee? Per negarlo, converrebbe poter dimostrare, che « se l'idea dell'essere è in tutte l'altre idee, o più tosto, se tntte l'altre idce sono nell'idea dell'essere, ciò dee trar seco per conseguenza inevitabile, che fra quella idea prima e le altre passi quel nesso che è fra la sostanza e gli accidenti » : nè ciò si può dimostrare, se non se dimostrando, che tutti i nessi possibili non sono se non quel solo, di sostanza, e di accidente. Ora, con buona licenza, io mi permetto osservare, che il provare questo, è pur un troppo malagevole assunto. Perocchè non si potrebbe venirne a capo, che in due soli modi: o col conoscere a pieno la natura di tutti gli enti tanto reali come possibili, e loro relazioni, il che per avventura non è dato all'nomo; o col trovare nna cotale argomentazione, la quale ineluttabilmente provasse, esser contradditorio che fra gli esseri dell'universo v'abbia qualche altra unione fuori di qnella della sostanza e dell'accidente; la qual via di dimostrare, non vorrà, io penso, esser meno ardua dell'altra; perocchè a dimostrare che tutti gli altri modi possibili di unioni sieno intrinsecamente ripngnanti, converrebbe conoscerli, e non

(1) Ivi.

potendo essi cader tutti nella mente umana, questa non potrà mostrarne l'impossibilità. Ma ciò che più mi reca stupore, si è il vedere, come il C. M. non tenta nè pure una simigliante dimostrazione, ma in quella vece ci dà per certa una proposizione di tanto peso, che « il dichiarare l'idea dell'essere comune a tutte l'altre idee, è a dirittura un tramutarla in sostanza », non iscorgendo per avventura egli altro modo onde quell'idea possa trovarsi nel seno per così dire dell'altre, o l'altre nel seno di lei, senza che una sia sostanza, e l'altre accidenti.

Io ho meco stesso in più luoghi notato, leggendo il libro *del Rinnovamento*, come l'autore, parlando dogmaticamente, sentenzj, non avervi più nella natura delle cose, che certi cotali nessi, quali si presentano al suo limitato vedere. A ragion d'esempio, in un luogo egli dice: « Ogni natura di « nesso risolvesi in queste tre specie: o egli cade in mezzo « alle somiglianze ed alle dissomiglianze, o guarda il legame « della causalità, o in fine guarda la semplice inerenza delle « qualità nel soggetto, e delle parti nel tutto » (1). Ma come prova egli, che non possa esservi qualche altra specie di nesso, oltre a queste tre? Egli l'afferma come cosa certa: di prove, nè una parola. E che cosa son dunque i pregiudizj, se non certe proposizioni che ammettiam senza prova, e che riceviam nella mente o perchè le abbiamo udite da altri, o perchè le concepiamo gratuitamente da noi medesimi? Intanto su queste proposizioni, delle quali il filosofo non si cura di rendersi conto, egli ragiona, fabbrica: e se quelle proposizioni sono false? povera la sua fabbrica! sarebbe un bel castello in aria (2).

Non è dunque buon metodo il sottoporre la natura a' nostri pregiudizj, e restringerla alle nostre limitate vedute. Assai sovente ella si burla della presunzione e temerità nostra; e ci

(1) P. I, c. XII, vii.

(2) È troppo lungo a dimostrare quante conseguenze il M. pretenda cavare da un sì fatto pregiudizio, che non v'abbiano nelle cose, se non que' certi generi di nesso. Rimetto i miei lettori a' luoghi seguenti dell'opera del Mamiani; P. I, c. XII, vii; — P. II, c. X, ii; c. XIII, vii; XVII, i.

fa talora lo scherzo di tirarci nell'incoercnza con noi stessi, a fine di punirci di tale temerità: per es., dopo avere il C. M. ammesso per certo, che in natura non si danno che tre nessi fra le cose, 1.° di somiglianza, 2.° di sostanza, e 3.° di causa; ecco come la natura stessa gli si mostra da un altro fianco, facendo che questi nessi diventin quattro o cinque, aggiungendo il M. a' tre primi quello delle parti col tutto, e delle conseguenze co' principj (1), senza però avvedersi di quanto avea prescritto altrove, cioè che non potessero passare il numero tre.

Ma io ho qui in serbo un' altra coserella.

Il C. M. parlando della relazione che il soggetto ha col predicato ne' varj giudizj della mente, non esita punto ad affermare, che quella relazione « si risolve in connesso d'acci« dente e sostanza » (2)! Di questo viene la incredibile conseguenza, che tutte le idee di soggetto ne' giudizj sieno sostanze, e tutte le idee di attributi sieno accidenti!! La cosa parrà nuova, ma ella è pur tale (3). Dopo di ciò, è difficile a spiegare come potesse nojare al C. M. il fare dell'idea dell'essere una sostanza, e delle altre idee, degli accidenti di quella. Ma io temo, che il lettore si lagni d'essere in tali filosofiche inezie più a lungo trattenuto.

Però più breve mi spaccerò delle altre parole del N. A. colle seguenti osservazioni.

---

(1) Così si dice nel libro del *Rinnovamento*, P. II, c. X, 11.

(2) P. II, c. X, 11.

(3) Ecco le parole del C. M. « Non resteremo qui di notare una quarta « specie di relazione, la quale TUTTOCHÈ SI RISOLVA IN CONNESSO D'ACCIDENTE « E SOSTANZA, pure si conviene distinguerla e particolarizzarla, come quella « che è FORMA COSTANTE D'OGNI PENSIERO, e abbraccia in sè tutte l'altre « sorte di relazioni, qualora si fanno oggetto di conoscenza ». E apparisce, che non si parla qui solo di quelle idee di soggetto, che sono idee di sostanza, ma di tutte le idee di soggetto in generale; e acciocchè apparisca ciò via meglio, odasi quello che seguita: « Cotesta quarta specie verrà « distinta e compresa assai facilmente, se metteremo in ricordo, che cono« scere vuol dir giudicare, cioè distinguere ed affermare alcun attributo « d'alcun soggetto. Laonde niuna congiunzione d'idee o di fatti può es« sere conosciuta da noi, finchè non riceve innanzi la congiunzione intel« lettuale » P. II, c. X, 11. Trattasi adunque d'un soggetto qualsiasi, che regga un predicato.

1.° Egli è falso, che le idee tutte quante siano una pura modificazione del nostro principio cogitativo. Il principio cogitativo è il soggetto. e l'idea è l'oggetto: fra soggetto ed oggetto v'ha opposizione; dunque l'una non è, e non può essere una modificazione dell'altro. Cognizione non v'ha, se non a condizione, che l'oggetto sia cosa diversa ed opposta del soggetto. Bensì la sensazione è una modificazione del soggetto senziente; e per questo appunto ella non è oggetto, ella non è cognizione, ella è cieca. Il N. A. adunque attribuisce alle idee le proprietà delle sensazioni: e confondendo quelle con queste, s'aduna colla schiera de' sensisti.

2.° Se egli intende per « una idea cospicua », una idea che sia una sostanza, è vero che non v'ha nella mente una idea-sostanza; come non v'ha nè pure un'idea-accidente; perocchè l'applicare alle idee questi vocaboli e relazioni di sostanza e di accidente, è un mettere le cose fuori di luogo: come chi dicesse che v'ha un suono che pesa dieci libbre, ed un altro che ne pesa cento. All'incontro il negare che vi sia una idea cospicua fra tutte l'altre, che questa sia quella dell'essere in universale; il negare, che questa sia la più universale di tutte, e che le altre in lei si comprendano, non a quel modo che l'accidente aderisce alla sostanza, ma in quel modo proprio e particolare onde una idea meno universale sta nella più universale (1), una specie nel genere, una conseguenza nel principio: il negare ciò, è negare i fatti più manifesti di natura, è sostituire ad essi le proprie ipotesi, ed i proprj fallaci ragionamenti.

3.° L'alternativa, che le altre idee, se fossero contenute in quella dell'essere, o dovrebbero distinguersi da quella o non distinguersi, è incompleta. Le altre idee si distinguono, e in-

(1) Questo è un vero, a cui ci abbattiamo per tutto, involontariamente, senza accorgerci. Quando, a ragion d'esempio, il C. M. ci dice che « dimostrare una verità generale si è scuoprire certa sua IDENTITA' con altro « principio via maggiormente astratto » (P. II, c. XII, III), non confessa egli che l'un principio è nell'altro, che il minore s'identifica col maggiore? e identificandosi, non conserva egli tuttavia la sua distinzione? perchè adunque accampare le obbiezioni surriferite per la sola idea universalissima dell'essere, e non per le altre pure universali?

sieme s'identificano con quella dell'essere, allo stesso modo come le specie s'identificano col genere, e anco si distinguono da lui; nè in ciò v'ha contraddizione alcuna. Ad intendere che non v'ha contraddizione, basta considerare, che l'intelletto nostro ha più vedute. Quando con un suo sguardo contempla l'essere al tutto indeterminato, quest'essere così da lui veduto, è distinto da tutti gli altri esseri determinati. Quando egli vede un essere determinato, per esempio un uomo, egli vede l'essere primo, non più indeterminato, ma determinato e limitato. Questa seconda vista non distrugge la prima, ma riman distinta dalla prima. In questa seconda vista, le determinazioni e limitazioni che l'essere acquistò, s'aggiunsero a lui come un suo compimento; ma la mia mente può sempre considerarlo senza questo suo compimento, cioè nel suo stato primitivo; perocchè la mente può avere e questa seconda veduta, e quella prima, a suo grado. Il credere che l'essere in universale, quando riceve alcuna determinazione, non sia più nella mente, è un errore grossolano e materiale, che nasce dall'applicare all'essere ideale, quello che si vede avvenire delle cose corporee, le quali non possono ad un tempo trovarsi in uno stato d'indeterminazione e di determinazione. La cosa non istà così riguardo alle idee: questi esseri mentali sono contemporaneamente in tutti gli stati quali si vogliano, e d'indeterminazione, e di successiva e sempre maggiore determinazione ad un tempo. E perchè? perchè la cosa è così: chi ne dubita, usi dell'osservazione, e l'osservazione gli mostrerà il fatto: niuna prova migliore potrei o vorrei addurre.

4.° L'*essere*, veduto in uno stato d'indeterminazione, è una idea che sta da sè, fuori per così dire delle altre idee. L'essere, veduto co' suoi compimenti, è unito a' suoi compimenti; ma non si dee credere che questi soli separati da lui possano giammai costituire un'idea. Per esempio, se io considero Maurizio, le individualità di Maurizio compiscono e determinano l'essere; ma Maurizio, senza l'essere, sarebbe nulla: quindi anche le individualità sue sono sparite. Che se io prendo a considerare una nota accidentale in separato dal resto; io debbo nella mente dare a questa nota l'esistenza, per poterla considerare: debbo formarmela un essere (mentale); altrimenti

ella non sarebbe più oggetto del mio pensiero. L'idea dell'essere adunque è fuori delle altre idee, ed insieme è nelle altre idee; intendendo questa proposizione in modo, che le altre idee, senza l'essere, che è la loro parte precipua ed essenziale, nè pur sarebbero.

E con queste riflessioni è risposto, parmi, al dilemma del C. Mamiani.

CAPITOLO XXVII.

ESAME DEL MODO, ONDE IL C. M. PRETENDE SPIEGARE LA FORMAZIONE DELL'IDEA DELL'ESSERE.

Ma egli è degno, che or ci fermiamo a considerare la genesi dell'idea dell'essere, che il N. A. sostituisce a quella da noi descritta.

E prima veggiamo quali leggi il Mamiani abbia messo a sè stesso nella soluzione di questo problema dell'origine dell'essere.

1.° Questa origine non dee farsi da lui mediante qualche proposizione mentale; imperocchè in ciascuna interviene l'idea dell'essere, come egli insegnò, e però questa idea antecede ogni proposizione mentale:

2.° Non dee farsi parimente mediante alcun giudizio conoscitivo, perocchè l'idea dell'essere, dice egli, « porge l'elemento precipuo del giudizio conoscitivo, cioè il verbo », e però essa antecede qualsivoglia giudizio:

3.° L'idea dell'essere non può formarsi nè pure mediante alcuna affermazione della mente, perocchè affermare, a detta del C. M., è un sinonimo di giudicare.

Riman dunque obbligato il C. M. a darci la generazione dell'idea dell'essere, senza che in questa considerazione intervenga alcuna *proposizione mentale*, alcun *giudizio*, alcuna *affermazione*.

Or chi non vede, che il problema, legato a queste condizioni, è non poco difficile?

In un passo che di sopra abbiamo allegato del N. A., egli mantiene, che v'ha bisogno di segni astratti, acciocchè la mente possa giungere alle somme astrazioni, e fra esse quella

dell' essere dice la massima di tutte. Ora questi segni, che egli chiama impropriamente *astratti*, sono essi dati all' umanità dal Creatore? o pure ce li formiamo noi stessi? Non pare il Mamiani inclinato alla prima sentenza; ma quando fosse, sarebbe da chiedergli, come, non avendo noi l' idea dell' essere, potessimo con de' segni formarcela; ciò che egli non ispiega, nè noi crediamo che egli potesse spiegarci: conciossiachè anche il segno non può giovarci se non a condizione che il percepiamo, e nol possiamo percepire se non l' affermiamo a noi stessi, e non l' affermiamo a noi stessi senza l' idea dell' essere, che a detta del Mamiani è sempre la precipua parte del giudizio.

Se poi si voglia che noi stessi ci formiam questi segni, cresce smisuratamente la difficoltà. Imperocchè noi dobbiamo aver trovati e inventati anche questi segni a quelle condizioni stesse che fur poste all' invenzione dell' idea dell' essere, cioè senza che la mente formi alcuna mentale proposizione, senza che ella formi alcun giudizio, e che nulla affermi: giacchè tali segni precedono l' idea dell' essere, volendo noi con essi ottenerla, e senz' essa è impossibile, a detta del Mamiani, una proposizione mentale, un giudizio, una affermazione. In che modo dunque, ci dica l' A. N. con sua buona pace, una mente saprà inventare dei segni, e, secondo la sua frase, dei *segni astratti*, quando essa non sa ancora affermar nullá, giudicar nulla, pronunciar nulla internamente? Per inventar de' segni, non è egli uopo almeno che li affermi? Non è egli uopo che percepisca la relazione di questi segni colle cose segnate? E può percepirsi una tale relazione senza che intervenga niuna proposizione mentale, che ponga mentalmente una tale relazione? in percependo non si giudica? E prima di affermar tali segni, si dee trovarli, e prima di trovarli si dee cercarli, e prima di cercarli si dee averne concepito il proponimento, il fine, l' uso. Or tutte queste cose, come le farà ella una mente che non sa giudicar nulla, nè affermar nulla, nè dir nulla a sè stessa, nè medesimamente percepir nulla? Dove ce ne andiamo noi? Per quali avvolgimenti ci perdiamo? Non c' è qui un paralogismo solo, ci perdoni il C. M., ce n' hanno millanta.

CAPITOLO XXVIII.

CONTINUAZIONE.

Il periodo del N. A., che ha mosse queste nostre osservazioni, contiene ancora una piccola parola, che ce ne domanda delle altre.

Questa parola è l'epiteto di « massima », dato all'astrazione dell'essere.

Se l'idea dell'essere si trova per astrazione; se prima di trovarla, ci convien percorrere tutta la scala delle astrazioni, giacchè ella è l'astrazione massima di tutte; se d'altra parte quest'idea dell'essere interviene, come dice il Mamiani, in ogni proposizione mentale, in ogni interiore nostra affermazione; convien dire per conseguenza, che passar si possa tutta la fila immensa delle astrazioni fino all'ultima, senza pronunciare un giudizio al mondo dentro di noi, senza fare una menoma affermazione. Or ciò gli riuscirà troppo difficile a persuadere a uomini, che s'abbiano un poco del famoso senso comune, a cui il N. A. sì frequentemente e solennemente appella.

Che se lo sviluppo della mente umana va per gradi, e se alla mente è commesso di formarsi col proprio lavoro tutte le idee; egli si parrebbe assai manifesto, che l'opera dell'astrarre non potrebbe correr di prima giunta all'ultimo suo atto, trasaltando gli intermedj tutti; però sembrerebbe, che la mente cominciar dovesse dalle astrazioni minori, e via via alle maggiori progredire, venire in ultimo alle somme, e che per giungere alla massima di tutte non bastasse la vita d'un uomo, ma convenisse che l'uman genere in corpo vi si sollevasse assai tardi, dopo avervi travagliato più e più secoli.

In vero, tale è la marcia che il sistema di molti filosofi sensisti prescrive necessariamente alla mente umana: perocchè essi sono sempre solleciti di prescrivere rigorosamente quello che essa dee fare, assai poco curandosi di cercare quello che veramente fa.

Il N. A. dice pure, che la virtù astrattiva procede nelle separazioni sue per varj gradi, ch'egli descrive (1), e che noi abbiamo

(1) P. II, c. X, IV.

esaminati di sopra. Ed egli è certo, che se dal primo gradino dell'astrazione dee pervenire fino in capo alla scala, ci vorrà il suo tempo. Come che sia, le ultime astrazioni, l'ultima di tutte dee esser formata, giusta il Mamiani, prima che la facoltà di giudicare cominci a muoversi, prima che una sola proposizione, una sola affermazione ell'abbia fatto ancora, prima ch'ella abbia acquistato alcuna conoscenza; perocchè « due parti essenziali costituiscono la conoscenza, secondo il « Mamiani: l'atto del giudicare e dell'affermare, e l'oggetto « giudicato e affermato » (1). Si soleva credere in antico, che la coltura intellettuale degli uomini e delle nazioni si misurasse specialmente dal progresso della facoltà di astrarre. Ma ora qui il N. A. ci assicura, che questa facoltà giunge al massimo suo sviluppo prima che l'uomo abbia pure acquistato la minima conoscenza, prima che sia uscito da uno stato intellettuale che sarebbe non solo assai inferiore a quello di qualunque tribù di selvaggi, ma molto prossimo a quello degli orang-outang.

CAPITOLO XXIX.

CONTINUAZIONE: CINQUE ERRORI DEL MAMIANI INTORNO LE OPERAZIONI DEL PARAGONARE E DELL'ASTRARRE.

E pure il C. M. s'è obbligato a dimostrar tutto questo! Consideriamo i suoi sforzi: consideriamo come si dibatte per venire a capo di persuaderci, che l'astrarre non esige alcun giudizio conoscitivo.

Prima di *astrarre* convien *paragonare*. Or egli fa passare per una sola maniera d'atti il paragonare e l'astrarre, dicendo che quelli insieme presi sono la seconda sorte di atti necessarj alla formazione degli universali.

Quanto al *paragonare*, noi abbiamo già detto abbastanza a far manifesto, se egli sia possibile senza l'idea dell'essere; e abbiamo veduto, che non solo egli non è possibile, ma senza quell'idea non è nè pure possibile la *concezione* de' termini che dee precedere il paragone. Veniamo all'*astrarre*; ma prima udiamo il N. A.

(1) P. II, c. II, n.

« Riguardo all'atto di comparare e di astrarre notammo « noi —, che translatare la propria attenzione da un termine « a un altro e da una qualità ad un'altra è operazione che « non domanda di necessità la previdenza d'un qualche scopo « determinato, e con ciò la universal nozione dell'attinenza « del mezzo al fine. Ma in tal modo di traslazione consiste « appunto il paragonare i singoli termini, e il porre mente a « quello che in loro è comune, in disparte da ciò che in loro « è individuale » (1).

Qui il Mamiani fa consistere tutta la operazione del paragonare e dell'astrarre unicamente ne' trapassi dell'attenzione da un oggetto all'altro; e crede di provare, che non ci abbia bisogno di alcuna idea universale, perchè quell'attenzione si trasferisca d'un oggetto all'altro, movendosi ella per via d'impulsi istintivi, senza bisogno delle idee universali di mezzo e di fine.

Ma basta egli questo a provare, che si può paragonare ed astrarre senza idee universali? Io non posso accordare nessuna delle affermazioni che contiene il brano che ho trascritto dal suo libro, ma sono costretto di parer forse poco cortese negandogliele tutte.

Nego adunque,

1.° Che *paragonare* ed *astrarre* sia una sola sorte di atti:

2.° Che quando bene avess'egli provato, che a trasportare l'attenzione da un oggetto all'altro non si richiedesse l'idea universale di fine e di mezzo, avesse provato perciò, che quel trapasso far si potesse senza alcun'altra idea universale:

3.° Che in quel trapasso consista la operazione del comparare i termini:

4.° Che molto meno in quel semplice trasferimento di attenzione si compia quella dell'astrarre, assai diversa, come dicemmo, da quella di comparare:

5.° Che basti un impulso fisico a dirigere l'attenzione nel modo che è necessario, perchè lo spirito venga alle comparazioni ed astrazioni maggiori.

Diamo prove di ciascuna di queste nostre negazioni.

---

(1) P. II, c. X, VII.

CAPITOLO XXX.

CONTINUAZIONE.

1.° « Paragonare ed astrarre non è una sorte sola di atti ». Confondere due maniere di atti così distinti, è un errore simile a quello che ho notato più sopra, dove il M. confondeva l'*attenzione* col *giudizio*.

E questo mescolamento di più potenze in una, sarebbe stato in qualche modo perdonabile mezzo secolo addietro, quando era invalsa l'ambizione di giurare nelle parole di Condillac. Questo autore, lodevole per aver commendato l'uso dell'analisi, l'applicò ben poco a discernere le varie potenze dello spirito. Ma or, dopo tanto che s'è detto su questo difetto condilacchiano (1), dopo che quel sistema è caduto, non si dovea aspettare dal M. ringiovanito lo stesso errore.

Ma che il *paragone* non sia l'*astrazione*, sarà facile a vederlo, considerando, che ufficio dell'astrazione è quello di raccorre il simile dentro agli oggetti concepiti, e questo simile tuttavia non si può talora discernere, nè anco per molti e molti paragoni. Quante volte avviene, che messe due cose a confronto, altri non viene a capo di conchiudere se elle sieno della medesima specie, o non sieno? Questo dimostra, che talora il paragone che noi facciamo di due o più cose, non giunge ad ottenere quello effetto che col paragone si cerca; il paragone non è dunque che il mezzo, a cui è poi fine l'astrazione che coglie la somiglianza: ora *mezzo e fine* sono cose lungamente diverse; tanto più quando il fine non seguita a quello di necessità, ma quello talora riman senza questo. E pure l'esser giunti a scernere la somiglianza di due o più cose, non è ancora avere l'astrazione compiuta; compiendosi questa mediante un limitare e restringere l'attenzione nostra alle qualità in cui gli oggetti paragonati si assomigliano, senza ispanderla agli oggetti in cui quelle qualità si ravvisano.

Raccogliendo pertanto quello che abbiamo detto innanzi

(1) Vedi sulla confusione sistematica delle potenze che fa il Condillac, il *N. Saggio* Sez. III, c. II, art. v e segg.

sulla differenza che corre tra l'*attendere* e il *paragonare*, e quello che notammo qui sulla differenza fra il *paragonare* e l'*astrarre*, possiam conchiudere, che v'ha nello spirito nostro una serie di atti, che sebbene affini e spesso succedentisi, tuttavia son di diversa natura, nè dal filosofo si posson confondere. Conviene adunque distinguersi accuratamente 1.° l'attendere intellettivo, 2.° il percepire, 3.° l'universalizzare, 4.° il paragonare, 5.° il trovare le somiglianze, e 6.° l'astrarre.

2.° « Quando il C. M. avesse pur provato, che a trasportare l'attenzione da un oggetto all'altro non si richiedesse l'universal nozione dell'attinenza del mezzo col fine, non avrebbe però provato, che ciò si facesse senza idee universali ».

La ragione di ciò è chiara. Acciocchè l'argomento del C. M. fosse efficace, egli dovrebbe aver provato prima, che l'unica idea universale che può rendersi necessaria in que' trasferimenti di attenzione, sia quella dell'attinenza del mezzo col fine. Ma ciò non provò egli. Dunque non provò nè pure, che que' trasporti di attenzione far si possano senz'altra idea universale, come a ragion d'esempio quella dell'essere.

3.° « Il comparare i termini non consiste nel trasferire la nostra attenzione dall'uno all'altro frequentemente, come vuole il N. A.

Quando il C. M. parla di un frequente trasporto di nostra attenzione da un termine ad un altro, egli dà grandissimo peso a una circostanza che è meramente accidentale. E di vero, che il paragone di due oggetti da me si faccia con più occhiate, ovvero con una sola; ciò non costituisce la natura del paragone. Vorrà dire, che se un'occhiata sola non mi basta a conchiudere qual sia la differenza e la similitudine di più oggetti ch'io miro a fine di raffrontarli, dovrò ripetere i miei sguardi, o tenerli più lungamente affisati in essi; ma questo accidente, che mostra il grado di mia attenzione, e di mio accorgimento in istringere più o men tosto il paragone, non fa conoscere punto nè poco la natura del paragone medesimo.

Ma, ciò che è più, il paragone non consiste e non può consistere « in tal modo di traslazione » dell'attenzione nostra da un termine all'altro. Se io trasferissi l'attenzione mia d'un termine all'altro ben mille e mille volte, tutto sarebbe in-

darno pel paragone; non solo non potrei conchiuderlo, ma nè anco incominciarlo. A fine ch'io possa venire ad un confronto degli oggetti, richiedesi appunto il contrario di questo frequente trasferimento di attenzione da uno all'altro termine: io debbo tener anzi ferma fermissima l'attenzione sui due o più oggetti che voglio paragonare: debbo non solo attendere ad essi simnltaneamente, ma dentro al mio spirito immedesimarli; ed è mediante questa spiritnale immedesimazione, che io posso trovare loro differenze e lor somiglianze (1). Sicchè, sottomessa ad accurata analisi l'operazione stessa del *paragone*, si divide in tre parti, che sono 1.° fissare l'attenzione simultaneamente ne' varj oggetti che voglio paragonare, 2.° immedesimarli o applicarli l'uno all'altro nel mio spirito, 3.° conchiudere quale differenza o somiglianza sia la loro. L'essenza del paragone sta tutta nella seconda di queste tre operazioni. Una tale analisi è troppo necessaria, a chi non vuol commettere gravi errori.

E quello in cui cadde qui il C. M., provenne manifestamente dall'aver egli confuso qnegli atti esterni, che noi facciamo qnando vogliam confrontare più oggetti sensibili, cogli atti interni che a quelli in noi corrispondono. Abbiamo noi due quadri presso che nguali, e non sappiamo quale sia la copia, quale sia l'originale. Egli è verissimo, che noi li guardiamo e riguardiamo: ora miriamo l'uno fissamente, ora l'altro, ora sotto un angolo di luce, or sotto un altro, voltandoli a tutte le parti. Questo è quello che avviene veramente quanto agli atti nostri esterni. Ma il paragone, non è qui; egli si consuma tutto dentro di noi. Quegli atti nostri esteriori non fanno che farci raccorre la materia del paragone, che poi lo spirito opera in sè stesso: perocchè lo spirito non può paragonare con esattezza, se prima non ha raccolto diligentissimamente la forma di quegli oggetti. L'osservazione esteriore iterata, alternata, prolungata, è quella adunqne che imprime nello spirito distintamente gli oggetti, i quali vi rimangono simultanei: e allora lo spirito li paragona.

4.° « L'astrarre non consiste nel trasferire frequentemente la nostra attenzione da un termine all'altro del paragone ».

(1) Vedi il *N. Saggio* Sez. III, c. IV, art. xx.

Discende da ciò che ho detto.

Il trasferire l'attenzione nostra da un termine all'altro, non entra di sua natura nel discorso del *paragonare* e dell'*astrarre*, quando non s'intenda di descrivere con ciò non il paragone, ma quegli atti esterni che lo precedono e lo preparano.

L'astrazione succede al paragone. L'osservazione esterna, che si compie mediante gli atti esterni che abbiamo toccato, non è ancora il paragone, ma ne dispone e rende possibile la formazione. Dnnque l'astrazione è opera dello spirito, assai rimota dall'*osservazione esterna*, a cui sola appartiene quel trasferimento di attenzione che descrive il M., e che confonde col *paragone* e coll'*astrazione* medesima. E non sarà però inutile, che noi udiamo le parole onde il N. A. descrive la virtù dell'astrarre in un altro luogo, dove abbiamo delle confessioni preziose, tntte al nostro uopo. Ecco il passo.

« La mente nostra ha facoltà di concepire il simile, ovvero « il dissimile, — il che viene effettuato dalla virtù nobilissima « dell'astrarre, secondo atto di nostra mente, del quale ci « viene ora il tener discorso ». Ecco il discorso che ne tiene: « A chiunque si pone a riflettere sul perenne fenomeno del- « l'evidenza intuitiva apparirà questo di chiaro, che l'atto del « giudicio, il quale vi è incluso, compiesi pel dimorare e per « l'alternarsi dell'attenzione sui termini di esso giudicio » (1).

Or qui convien pure osservare, che altro è il dimorare dell'attenzione sui termini del giudizio, altro il venire a stringere lo stesso giudizio. Potrebbesi dimorare lunghissimamente sui termini del giudizio, e giudicar tuttavia nulla; come in certi giudizj imbrogliati addiviene, ne' quali l'uomo non si risolve a niuna parte.

Non questo però cerco io di notare nelle parole del N. A. In quelle mi accorda egli, che l'*intuire*, e medesimamente l'*astrarre* si fa col giudicare; e il giudicare poi è per lui stesso un affermare: ma affermare non si può senza avere almeno l'idea dell'essere, che è il verbo, com'egli dice, che lega il

(1) P. II, c. X, IV. Qui nota anche il « dimorare » dell'attenzione sui termini di esso giudizio; e questo va bene; se intende un dimorare su tutt'e due i termini simultaneamente; ma l'alternarsi che ci aggiunge, è inutile.

giudizio: dunque non ho bisogno che di lui stesso per confutare le sue dottrine.

5.° « Non basta un impulso fisico a guidare l'attenzione alle astrazioni maggiori, come è quella dell'essere, che il N. A. dice la massima di tutte l'altre ».

Crede il M. di provare il contrario coll'esempio di un fanciullo lattante. « La nuova immagine, dice, che entra per gli « occhi di questo, isvegliando la sua attenzione, la terrà volta « a quella parte, donde muovono le impressioni più vive: e po« niamo che tal parte sia il volto. La nutrice fa un cenno e « sorride: l'attenzione allora del fanciulletto sarà chiamata « di preferenza agli occhi scintillanti, o alla bocca atteggiata « al riso, e forse all'uno ed all'altro in più tempi, secondo « che il variare dei minuti accidenti farà avvertire ad una « parte piuttosto che ad un'altra. Intanto questi diversi tra« passi dell'attenzione rendono più distinta e viva tutta la « forma del volto, la quale non ha mai cessato di farsi pre« sente al pensiero, sebbene in modo confuso e languido » (1).

Or questo esempio prova tutto al più, che le impressioni degli oggetti esterni muovono l'attenzione del bambino, e che il mutare di questi fa cangiare direzione anche all'attenzione di lui. Ciò niun filosofo metterà in dubbio; ma la questione dell'astrarre non si risolve per così poco.

Quando anco potesse provarsi, che il bambino con quel tramutare di attenzione perviene a formarsi qualche astratto; il che pur non si prova; questo astratto si limiterebbe ad essere di cose sensibili. Or non si tratta di astratti sensibili, nel discorso del C. Mamiani; trattasi di provare, che l'uomo possa formarsi istintivamente quella astrazione, che il Mamiani medesimo dichiara per la massima di tutte, per la più spirituale, per la più insensibile per così dire, in una parola l'astrazione dell'idea dell'essere. Che il bambino astragga il colore dalla forma della nutrice, passi per ora, sebbene il N. A. nè pur questo ci prova; ma tutt'altro è quando si tratta dell'idea dell'essere: quell'idea non è colore, quella non ha forma corporea, non è nulla di concreto, nulla di ciò che entra per gli

(1) P. II, c. IV, VI.

occhi, o per gli orecchi, o pel tatto del bambino, quando vede, ode, o palpa la nutrice. Riman dunque ancora troppo a provare all'A. N., prima che dall'astrazione di cose sensibili, ch'egli suppone farsi dal fanciullo, possa inferire logicamente, che l'uomo pervenga istintivamente all'astrattissima delle idee fra le insensibili.

In secondo luogo, s'inganna egli a partito, credendo che i filosofi insegnino che l'astrarre non sia più che « il dare at« tenzione ad alcuna cosa in disparte e divisamente dall'al« tre » (1). Se ciò fosse, egli avrebbe almeno ragione di concedere al bambino l'astrazione delle cose sensibili. Non pure il bambino ragionevole, ma il cagnolino potrebbe astrarre altresì, ed ogni bestiuola lattante: perocchè le bestie ancora hanno una cotale attenzione sensitiva, che non si dee confondere coll'attenzione intellettiva, propria degli esseri ragionevoli (2); ed applicano quell'attenzione or ad un oggetto, or ad un altro, quale più vivamente ferisce loro i sensi. Ma i veri filosofi non posero giammai l'astrarre nel dare attenzione ad alcuna cosa concreta in disparte da un'altra: anzi fecero opposti fra loro il concreto e l'astratto; e misero per condizione essenziale all'astratto, il non tenere in sè niuna concrezione. Però l'astrarre non fu preso per altro dai savj, se non per una cotal vista intellettuale della cosa nella sua esistenza possibile, o delle note di questa cosa possibile, le quali note considerando noi l'una dipartita dall'altra, ad una maggiore astrazione ci rileviamo (3).

---

(1) P. II, c. IV. vi.

(2) Vedi *N. Saggio* Sez. III, c. II, art. v.

(3) Come l'autor nostro snatura la facoltà dell'astrazione, cangiandola in quella di poter dare attenzione ad una cosa in disparte da un'altra; ciò che può avvenire anche entro la sfera de' sensi corporei, giacchè l'attenzione sensitiva si applica ad una cosa in disparte d'un'altra, o più tosto non si può mai applicare se non ad una cosa singolarmente presa; così egli snatura pure la facoltà del giudizio, quando pretende che in questa operazione per soggetto si debba intendere una totalità di fenomeni, e per predicato una parte di essi: sicchè nè nel predicato, nę nel soggetto avremmo alcuna idea universale (P. II, c. IV, vii). Io vorrei però che si spiegasse più chiaro. Vorrei che mi dicesse, se il suo giudizio suona così: « A è parte di B »; perocchè in tal caso, almeno il verbo È dee contenere

Ora che il M. siasi formato dell'astrarre un concetto sì falso, collocando quest'atto eminentemente intellettivo entro la sfera delle operazioni sensitive, apparisce pur troppo da frequenti sentenze del suo libro, e segnatamente da quel luogo ove, dopo aver introdotto alcuno che distingue i colori dai suoni, soggiunge: « Quando ciò non risultasse immediatamente « dalla doppia facoltà di unire le separate impressioni e di- « stinguere le unite, niun'altra idea universale e niun giudi- « cio conoscitivo saprebbe porre il sentimento della medesi- « mezza e della varietà là dove non sussistesse. Perocchè af- « fermare che il simile sia in una cosa, ovvero il dissimile, « è giudicare del sentimento che dell'uno o dell'altro già « esiste » (1).

Vedesi anche qui addurre l'esempio di cose sensibili: e voler da quelle conchiudere alle insensibili.

Di poi, in queste stesse cose sensibili, egli confonde la materia dell'astrarre, somministrata da' sensi, colla forma, in che consiste propriamente la virtù dell'astrarre. Or niuno ha mai negato, che la materia delle astrazioni risguardanti oggetti sensibili non ci venga dal sentimento: ciò che il sentimento non può darci si è l'atto stesso dell'astrarre, che si esercita su di quella materia. Niuno ha mai negato, che la sensazione de' colori non sia in sè stessa diversa da quella de' suoni. Chi ben le considera converrà facilmente, che sono di più indipendenti l'una dall'altra, e che prese come mere sensazioni non considerate coll'intelletto ancora, esse non hanno la minima relazione insieme, sicchè l'una non sa nulla dell'altra; le due sensazioni adunque col solo esistere loro proprio non si paragonano. Potrebbe anche avervi un soggetto comune delle due sensazioni, il quale non fosse capace di fare questo paragone; certo non è assurdo a pensarlo; anzi egli è fuori di dubbio, che

---

un'idea universale, anzi, secondo lui stesso, la massima delle astrazioni. Oltrecchè quella forma di giudizio conterrebbe la relazione fra il tutto e la parte; e questa relazione è idea universale ella stessa, come la parola « parte » è voce comune ed universale. Con queste riflessioni cade tutto ciò ch'egli fabbrica nel luogo accennato.

(1) P. II, c. X, VII.

tutte le sensazioni che noi stessi abbiamo, sebben uomini, non le paragoniamo fra loro; ed ella sarebbe, a dir vero, troppa fatica a paragonarle tutte, ed inutile: eppure abbiamo anco l'intelletto. Dunque l'esistere le sensazioni separate indipendenti, l'esistere in un medesimo soggetto, l'esistere fin anco in un soggetto intellettivo, tutto ciò non è ancora l'essere paragonate. Che facciam noi? ne paragoniamo alcune, raccogliamo le differenze maggiori, quelle che più c'interessano, quelle che più ci abbisognano: e l'altre stanno in noi staccate, senza che noi pur badiamo alle loro relazioni, le quali rimangono a noi sconosciute fino a che non ci facciamo attenzione. Io m'astengo qui di parlare del sensorio comune. Solo dirò, che di questo sensorio altri si forma una assai torta opinione. Sarebbe un assurdo l'immaginare, ch'egli fosse simile al senso del vedere, o dell'udire, o ad altro organo simigliante. Egli non può essere un organo, non un senso distinto; ma dee essere un riferimento simultaneo delle sensazioni de'cinque sensi al medesimo essere percipiente. Ma questo riferimento non è necessario; può farsi, e non farsi; può avvertirsi e non avvertirsi; io dico ancora di più: l'essere percipiente, sebbene uno e semplice, può riferire a sè tutte le varie sensazioni, senza che per questo sia assolutamente necessario che insieme le paragoni. Il *paragone* adunque degli oggetti e l'*astrazione* del simile non è una conseguenza necessaria nè di un sensorio comune nè di un intelletto. Se non è una conseguenza necessaria, egli riman dunque a mostrarsi in che modo avvenga; nè egli è sufficiente, a spiegare questa operazione, l'aver detto semplicemente che v'ha un sensorio, o che v'ha un intelletto.

Sebbene, sono troppi al mio assunto questi miei ragionari, quando io ho a mio favore l'autorità dello stesso C. M., che, ove mi bisogna, è sempre presto di accordarmi generosamente quanto desidero, e anche qui lo trovo verso me assai liberale.

Egli in certo luogo del suo libro si fa questa obbjezione contro la verità dello scibile: « Quella unità, di cui è fornito « essenzialmente qualunque atto cogitativo, non sussistendo « fuori di noi, debbe di necessità introdurre nelle percezioni « alcuna cosa di subbiettivo ». Ora come si risponde egli? Odasi attentamente: « Nè ciò deroga, dice, d'un attimo al-

« l'autorità e legittimità dello scibile: mercecchè ognuno s'av-
« vede e conosce un certo elemento cogitativo essere aggiunto
« alla percezione ». Or quale è egli mai questo elemento cogitativo aggiunto alla percezione? Lo dice immantinente appresso: « Di fatto chi ha mai creduto e pensato che la identità
« e la varietà, l'ugnale e il disugnale, il molto ed il poco sieno
« parti concrete dei corpi? e non veramente certe vedute in-
« tellettuali e certo frutto della facoltà che abbiamo di con-
« centrare in un sentimento indiviso le impressioni distinte che
« ci vengono di fuori » (1).

La *identità* adunque e la *varietà* non sono parti concrete dei corpi: sono dunque un elemento cogitativo: col solo sentimento adunque non si può astrarre nè pur da' sensibili la medesimezza, e così formarsi l'astratto, ma conviene aggiungervi certe vedute intellettuali, mediante le quali solo, le impressioni distinte si concentrano in un sentimento indiviso: il che però ancora non basta, perocchè in questo sentimento indiviso si debbono e raffrontare, e trasceglierne la parte comune dalla parte propria.

Se dunque nè il paragone, nè l'astrazione si fa senza un elemento cogitativo o intellettivo, che non si trova ne' concreti, i quali solo cadono sotto i sensi; la conseguenza è chiara: l'esempio del fanciullo nulla prova, a far credere ch'egli faccia veramente delle intellettuali astrazioni.

I movimenti che fa il bambino verso la nutrice che scherza con lui, non li veggiamo noi fare eziandio dai cagnolini verso la madre? e chi dirà però, che i cagnolini, i quali saltellando giuocano colla cagna, facciano con ciò altrettante astrazioni intellettuali? Non bastava dunque al C. M. mostrare il fanciullo che volge gli sguardi suoi e l'attento aspetto ora agli occhi, ora al riso della balia; queste esterne dimostrazioni non provano abbastanza quello che avviene nella mente del fanciulletto: dovea meglio il N. A. mettersi dentro, mediante certi indubitati segni d'intelligenza, nell'intelletto fanciullesco, e mostrarci il lavorío intellettuale che in quello viene operan-

(1) P. II. c. X, III.

dosi: altrimenti non ci avrà provato mai, che il fanciullo faccia delle astrazioni.

E tuttavia il fanciullo può farle queste astrazioni, e per mio avviso ne fa di molte. Solamente, che nel sistema del N. A. queste astrazioni rimangonsi inesplicabili e portentose, quando nel mio facilissimamente si spiegano. Quand'anco adunque l'A. N. avesse egregiamente provato, che il bambino mosso dall'istinto sensitivo venisse facendo delle astrazioni (e non è punto nuovo che l'intelletto tolga occasione ad operare da' movimenti che nascono all'uomo nel senso), resterebbe sempre intatta la questione: in che modo queste astrazioni si formano nel bambino? hanno esse bisogno di alcun'altra idea universale? qual è la natura dell'astrazione? inchiudono esse un giudizio? quali sono i passi, o sia le parti costituenti l'atto dell'astrarre? Queste sono le questioni che toccano il fondo della materia, e che non si scontrano nè pure sul cammino della filosofia del C. M.

Certo le parti costituenti l'atto dell'astrarre sono tutte nell'astrarre; il porsi quell'atto dal bambino, o dall'uomo adulto, è il medesimo: perocchè l'astrazione non muta natura, secondo l'età del soggetto in cui ella si fa. Or queste parti, trattandosi di astratti di cose sensibili, sono almeno queste sette, oltre l'*attenzione* che concorre in ciascuna: 1.° sensazioni o percezioni sensibili, 2.° riferimento di esse all'unità del soggetto, 3.° riferimento di esse all'unità dell'oggetto mediante lo spazio identico, e insieme 4.° formazione dell'oggetto intellettivo, universalizzazione, 5.° paragone, 6.° trovamento del simile, e 7.° astrazione.

Egli è poi evidente, che almeno queste ultime esigono un giudizio, e quinci stesso un universale preesistente o nell'adulto, o anche nel bambino, se pure si vuole che anch'egli astragga; perocchè la natura dell'operazione, per dirlo di nuovo, è una e sempre la stessa.

CAPITOLO XXXI.

SI TRAE CONFERMA ALLA NOSTRA DOTTRINA DALLE ASTRAZIONI CHE FANNO I BAMBINI.

Per le quali cose tutti i sensiti, e il N. A., voglia appartenere o no a questa scuola, parrebbero dover essere più che mai impegnati a negarci nel fanciullo ogni astrazione.

Perocchè questa operazione, come vedemmo, è intellettuale, e inchiude di forza il giudizio, al quale è necessario sempre il verbo, che, come dice il C. M., è la massima delle astrazioni, perchè è l'idea dell'essere.

Dunque se il bambino fa delle astrazioni, egli n'ha prima in sè stesso la massima, condizione di tutte le altre. E come si spiegherà ella? per qual guisa si mostrerà ingenerata? Che se non è ingenerata, mi basta; tutto ho ottenuto: se la parola conseguente fa noja, si taccia, si seppellisca nell'animo. Alla dottrina da me proposta è dunque gran favore l'accordarmi che il fanciulletto faccia delle astrazioni: è un accordarmi tutto.

Ma perchè il M. me l'accorda bensì, ma, accordandomelo, s'accontenta di affermarlo, senza dimostrazione; mi continuerò io al ragionamento di lui, cioè torrò a dimostrare,

1.° Che il bambino astrae intellettivamente;

2.° Che il bambino astraendo non procede già nell'ordine che presuppongono i sensisti, i quali il vorrebbero fare andare dalle minori alle maggiori astrazioni; ma viceversa egli discende dalla massima delle astrazioni gradatamente alle minori.

Se mi riuscirà di provar ciò, egli sarà un rincalzo novello alla sentenza da me professata, che ogni intelligenza ha per natura qualche prima visione dell'essere, e però, che anche l'uomo, intelligente com'è, possiede fin dall'istante ch'egli comincia, l'idea per sè pura, quella dell'essere.

E di vero, supponendo che nel nostro spirito fosse l'idea astrattissima, cioè purissima, dell'essere, e che con essa si formassero l'altre astrazioni; egli è manifesto che la formazione dell'altre astrazioni non sarebbe che un cotale restringimento di quella latissima, e però, che il progresso della mente dovrebbe procedere per gradi dal largo al meno largo, e non viceversa

dallo stretto al largo, dall'astrazione minore alla maggiore, come indubitatamente dovrebbe avvenire se da' soli particolari partendo venir si dovesse a' generali.

Ma ora mi sarà egli possibile trovare argomenti idonei a tanto assunto, quando niente si ricorda l'uomo di ciò che gli avvenne nella sua prima età? Veggiamolo a dirittura col fatto.

Ecco qua una mia piccola cugina, una amabile fanciulla di venti mesi all'incirca, per nome Marietta Rosmini. Io voglio andare da lei ad imparare un po' di filosofia. Ella comincia appena a snodare la lingua, ma ne sa abbastanza per istruirmi; anzi se ne sapesse di più, non varrebbe ad introdurmi ne' segreti della sua tenera e misteriosa età.

Ciò che io osservo in essa si è il modo appunto del favellare, certo vestigio di sua intelligenza, e lucido specchio della sua mente. Il linguaggio di lei semplicissimo non è ancora composto che di due parti dell'orazione, nome e verbo, non tenendo noi conto di qualche suono inarticolato che ci fa sentire.

Ora questi nomi e questi verbi sono essi tutti di cose particolari? contengono essi delle astrazioni? e se delle astrazioni, queste astrazioni sono elle per avventura delle minori, come dovrebbero essere ov'ella le tragga da' soli particolari, o delle maggiori, come convien che sia se nell'anima della nostra fanciulletta già splende l'essere universalissimo?

Esse sono come le predice il nostro sistema, non fatto a caso, ma ricopiato dalla natura. Nel sistema nostro due primi elementi si pongono di tutte le operazioni dell'anima intellettiva, il particolare e l'universalissimo, la *sensazione* percipiente il primo, l'*essere ideale* costituente il secondo. Se dunque un tal sistema è vero, ne' fanciulli si debbono di prima giunta manifestare questi due elementi: le prime loro notizie debbono risultare dal particolarissimo e dall'universalissimo insieme congiunti, dal particolare sensibile, e dalla massima astrazione: dee mancare l'anello di mezzo fra questi due estremi, le astrazioni medie: le quali debbono poi esser l'opera dello sviluppo successivo; e in questo sviluppo debbono formarsi prima le astrazioni che per la loro ampiezza si accostino alla massima, colla partecipazion della quale elle si formano, e poscia le altre, discendendo di mano in mano fino a quelle che son più

prossime all'individuale e al concreto. Tutto questo è che io imparo appunto da questa nostra bambolina, i cui accenti come care gioje raccolgo.

Recherò qualche esempio de' nomi e de' verbi ch' ella usa, e del modo in ch'ella li usa.

In quanto ai nomi, eccone sei, che sono a lei più famigliari: *mao*, *tòtò*, *patate*, *madonna*, *zio*, *prete*.

Che cosa è *mao* nel suo linguaggio? Ella chiama *mao* tutti gli animali piccoli, di qualunque specie si sieno, e qualunque differenze eglino s'abbiano. Il cagnuolino per lei è *mao; mao* il sorcio, *mao* il coniglio, e così via. Or donde ha ella preso questo vocabolo? ognuno s'accorge che è il nome onomatopaico (1) del gatto; ecco qua il particolare (2). Ma ella non può riserbare questo nome al solo gatto; ella ha un bisogno nella sua natura di universalizzare: il primo passo adunque ch'ella fa, la conduce dirittamente ad un'astrazione molto larga, qual è quella di tutti gli animali, senza badare ad altre speciali differenze, che nella grandezza s'accostino a quella del gatto, tipo per lei originale di tutti gli altri, ma tipo già molto universalizzato, cioè spogliato di tutte le particolarità non solo degl'individui reali, ma della specie stessa del gatto.

---

(1) I nomi facili e cari a' bambini sono gli onomatopaici. E perchè? la ragione è, che risvegliano meglio, e replicano in essi la sensazione ricevuta nella percezione de' concreti. Ciò dimostra, come l'uno degli elementi delle loro prime interne operazioni è il particolare, ed anche il reale sensibile.

(2) Questo particolare ha diverse gradazioni: 1.° le percezioni che tengono seco attualmente il reale sensibile, 2.° la memoria immaginaria di varie percezioni, 3.° le immagini delle forme sensibili divise dalla persuasione sulla sussistenza de' reali sensibili. Queste immagini negli esseri intelligenti sono il fondamento di quelle che io ho chiamate *essenze specifiche imperfette* (Vedi *N. Saggio* Sez. V, c. IX, art. VI e VII). Ho poi dimostrato, che fino alla formazione di queste *essenze specifiche imperfette* può procedere lo spirito dell'uomo senza l'uso de' vocaboli, ma per fare un passo più innanzi, e giungere alla formazione delle *essenze specifiche astratte* ovvero de' *generi*, fa mestieri assolutamente l'uso de' segni. Ciò dee essere assai attentamente considerato (Vedi *N. Saggio* Sez. V, c. IV, art. IV, § 6 e 7). La nostra bambina è arrivata già all'idea astratta del gatto, che è *idea specifica astratta*, e da questa come da punto fisso si slancia al genere degli *animali piccoli:* senza punto toccare i gradi intermedii.

La seconda parola della nostra bambina è *tòtò*. Questa voce. nella lingua propria della sua età, appartiene al cavallo, del quale esprime il movimento; ma quella piccola mente non può stare in queste angustie, e però la viene applicando a tutti gli animali grandi. *Tòtò* è per lei il bue, *tòtò* un gran cane, *tòtò* ogni altra bestia che al cavallo s' accosti in grandezza od il superi.

Ognuno sa che le *patate* non sono di solito il cibo prediletto de' bambini. E pure, o che una delle prime impressioni più avvertite del suo palato sia stata quella delle patate, o che questa voce le abbia più vivamente ferito l' orecchio, Marietta s'impadronì di essa, e colla franchezza di un'anima che sente di poter impor nomi alle cose, senza attenersi all'uso della parola, l'applica a tutti i cibi indistintamente che vede in sulla mensa. O ci vegga carni, o frutte, o confetti, ella subito dice ugualmente: « patate »; chiede le sieno date o avvicinate, stendendo le sue manine a pigliarsene anche più che non possa di quelle sue buone *patate*.

Ogni qual volta ella vede un ritratto di femmina, la parola che le esce di bocca è *madonna*. Il quadro che primo vivamente la colpì, dee essere stato per avventura una Beata Vergine; e sentendola chiamare madonna, ella non prese questo nome siccome quello che significasse quel solo volto, ma l'ebbe tosto a segno di tutti egualmente i volti donneschi dipinti, che mediante l'astrazione del genere trovò identici, e meritevoli dello stesso nome.

Tutti gli uomini pulitamente vestiti sono suoi *zii*, se dovessimo crederle, perocchè il nome *zio* ella lo applica ugualmente a ciascuno di loro. E chi vuol vedere come, dopo essersi ella formato nell'animo questo genere che racchiude tutte le pulite persone, e che ella ferma nella sua mente mediante il nome di *zio*, discenda poscia ad una astrazione minore, cioè alla *specie*, badi al nome ch'ella pone alle persone vestite a nero; queste non le mescola più colle altre, ma è giunta oggimai a collocarle da parte in una specie separata, una specie per altro appartenente al genere de' *zii*, chiamandole *zio prete*.

Quegli adunque che esigono minori impressioni a formarsi nel suo spirito, minor lavoro di attenzione, minor attività di

mente, sono i *generi*: dopo questi vengono le *specie astratte*; ma al *proprio* non discende ella se non quando replicate e continue impressioni sensibili la costringono a fissare in esso la sua attenzione intellettiva, richiamando questa dallo spontaneo volo che è sempre atteggiata a riprendere verso l'universale. Perciò nella nostra Marietta, di parole che sieno determinate a significare il proprio, non ne trovo che due; e queste sono i nomi di *papà* e di *mammà*: i quali ella non accomuna ad altre persone: appunto perchè papà e mammà la portano, e l'accarezzano assiduamente, coll'affetto e co' modi proprj de' genitori affettuosi (1).

Veniamo a' verbi, de' quali recherò due soli esempj.

Marietta, o sia che ella brami che l'uscio si chiuda, o che si apra, usa ugualmente la parola imperativa *serra*. Sarà di fuori, e picchiando, perchè altri da dentro le aprano, griderà: *serra*. Ecco, come ella si tiene ad una sola parola; perchè prima di distinguere il movimento che fa l'uscio quando si chiude, da quel movimento che fa quando si apre, ella considera quel movimento più in *generale*, senza questa specifica differenza.

Il verbo *becca* è pure di grandissimo uso e di estesissimo significato nella bocca di Marietta. S'accosta ella al fuoco un po' più che non le faccia mestieri? la parola che pronunzia si è *becca*, per voler dire che scotta; vede ella un ago, un coltello, e vuole esprimere che quell'ordigno punge, o che taglia? dice tostamente *becca*; un bue che trapassi per via, e accostandolesi alquanto la impaurisce, *becca*; ogni cosa insomma che produca disaggradevole o nocevole sensazione, considerando ella l'effetto suo genericamente senza alcun'altra distinzione, dice ugualmente che egli *becca* (2).

---

(1) Aristotele osservò, che i bambini danno a tutti gli uomini da principio il nome di *padre*. Questo non si avvera nella fanciullina su cui abbiamo noi istituite le nostre osservazioni. Forse lo Stagirita avrà fatta la sua osservazione su de' fanciulli, che non erano trattati da' genitori sì teneramente come la nostra.

(2) Errerebbe chi credesse che un tal uso di vocaboli Marietta l'avesse imparato dalle donne che la allevano. Elle non sogliono parlarle che la lingua comune. E in ogni caso si consideri, che le madri, le nutrici, e governatrici de' bambini, parlando bambinescamente, non fanno che imitare

E queste osservazioni sono una prova molto evidente, secondo me, che il progresso vero, e non descritto immaginariamente, della mente umana, si è quello di correre da' particolari sensibili immediatamente agli astratti più estesi che esser vi possano, coll'ajuto de' vocaboli, e da questi discendere poscia a formarsi grado a grado le idee meno astratte, fino a quelle che sono le più prossime alle sensazioni; e ciò perchè nella fabbrica delle idee, le sensazioni non sono che l'occasione e la materia, ma tutto il formale dell'operazione consiste nell'aggiunta dell'astrattissima idea, di cui la natura stessa ci fornì appunto a quest'uso.

Il medesimo risulterebbe dall'esame delle lingue de' selvaggi, delle lingue antichissime, come pure di quelle de' nostri montanari, massime de' più rimoti dall'uso delle città, che ognuno può fare, come noi facemmo, da sè medesimo.

Ma perchè questo argomento, veniente a conferma della nostra teoria da' fatti più ovvii della favella infantile, sia al tutto convincente, io debbo farmi incontro ad alcune opposizioni, che agevolmente levar si potrebbero nella mente de' sagaci lettori. Prima però credo bene di aggiungere alcune riflessioni sul fatto medesimo, e confirmarlo con degli altri, che hanno con esso dell'analogia, e danno riprova alla dottrina stessa.

CAPITOLO XXXII.

ALTRO FATTO, CHE CONFERMA LA NOSTRA DOTTRINA: UNA TENDENZA A RIPUTAR LE COSE PIÙ TOSTO SIMILI, CHE DISSIMILI.

Aristotele vide il fatto del linguaggio assai generico de' bambini, ma poco il considerò nella sua intima natura: però non ne potè tirare le debite conseguenze. Il nostro stesso autore accenna un fatto veniente dalla stessa cagione dell'essere la mente nostra per natura illuminata in un modo universale e

---

la lingua dei bambini medesimi, e avvicinarsi al loro modo di parlare: esse dunque sono quelle che apprendono la lingua infantile, anzichè la insegnino a' fanciulli. Nè altri che gl'infanti potrebbero veramente trovare, o insegnare la lingua infantile.

indeterminato; e tuttavia egli non s'accorge della somma importanza di un tal fatto. Io voglio addurre qui le sue parole: « È un detto bene assai volgato quello che afferma, in natura ogni cosa rimanere dissimile. Or come dunque crediamo « noi di scuoprire fra gli esseri infinite rassomiglianze? Non è « questo un perpetuo inganno che generiamo a noi stessi » (1)? . Tale in fatto è la cosa. L'uomo a prima giunta suppone sempre fra diversi oggetti assai più somiglianze, ch'essi non abbiano veramente. Se queste somiglianze non sono reali (e certo non v'hanno due oggetti interamente simili), dunque elle non sono nelle cose sensibili, dunque non sono nè pure nelle sensazioni che in noi producono. Noi abbiamo dimostrato che la reale acutezza de' nostri sensi è incredibile, e quello che non ce li fa conoscer di tanto acume, si è il poco attento avvertire dell'intelletto sopra di essi (2). Ora se i sensi non ci possono dare se non quello che hanno le cose in sè, e se i sensi ricevono fedelissimi molte delle differenze anche più minute de' corpi, onde poi avviene, che noi, in vece di avvertire a tali differenze, ci precipitiamo col giudizio a congregare gli oggetti sotto certe loro somiglianze generiche, talora supposte da noi? chi non vede, che tali somiglianze non somministrate dagli oggetti, debbono esser poste dal nostro intelletto? e che cosa è il porre una somiglianza, se non formare un genere? e che cosa è un genere, se non un'idea astratta, che ha per fondamento delle note comuni, vere o supposte (3)? La proclività dunque dell'uomo a trovare più tosto le similitudini, che le dissimilitudini delle cose, non può venire dal senso, ma da un principio intellettivo, da un principio astraente, da una facoltà di avere delle notizie indeterminate: e notizie indeterminate è il medesimo che notizie astratte di oggetti possibili. Ora notizie astratte di oggetti meramente possibili, non sono nè sensazioni reali, nè parti di sensazioni reali: esse non sono già sensazioni a cui siasi levata qualche parte, ma più tosto un'aggiunta tutta affatto intellettuale che si fa alle

(1) P. II, c. X, III.
(2) Vedi *N. Saggio* Sez. V, c. XVIII, art. VIII.
(3) Questo fu dimostrato nel *N. Saggio* Sez. III, cap. III, art. XX.

sensazioni (1). Questa aggiunta pertanto della forma possibile della cosa, suppone che la mente possegga già la vista dell'es-

---

(1) I sensisti e così anco il N. A., voglia o non voglia esser annoverato fra essi, mostrano sempre di credere, che a formare l'universale, basti di levare qualche cosa alla sensazione; e non s'accorgono, che se io levo dalla sensazione reale qualche cosa, non ho che mezza sensazione, o un terzo, ma però sempre la stessa sensazione di prima. Si prenda una superficie rossa, od il suono d'una canna d'organo. Che cosa posso io levare a quel rosso reale? Io non posso se non o restringere la superficie in che egli è sparso, e considerarlo dentro a più stretti confini; o immaginarmi il colore più languido che non è. Tanto nel primo che nel secondo caso, non mi resta che una sensazione reale, diversa dalla prima, ma però non altro che una sensazione reale. Che cosa posso levare al robusto suono di quella canna d'organo? Posso immaginare un suono più debole, o più breve. Non fo che appicciolire la sensazione, anzi propriamente parlando, mutarla in un'altra. Non sono adunque uscito dalla sensazione particolare e reale. L'operazione intellettiva comincia, quando io aggiungo il pensiero del possibile: o sia quando io, astraendo dalla sensazione reale tutta intera, la penso come possibile. Solamente sopra queste sensazioni possibili, non essendo elle particolari e reali, ma tutte spirituali e ideali, io posso esercitare l'astrazione intellettiva. Inesattamente adunque il N. A. dice che a provare l'esistenza di principj innati « fa mestieri provare che le facoltà « intellettive, — come a dire, la memoria, l'astrazione, il giudicio ed altre « non valgono con l'opera loro a svestire i fatti sperimentali della contin- « genza, della mutabilità e della limitazione » (P. I, c. XVI, 1, 3.° af.); dovea dire più tosto, « valgono a vestirli della necessità, immutabilità « e universalità »; e più esattamente ancora, « non valgono a produrre le « idee necessarie immutabili, universali di essi fatti sperimentali ». S. Tommaso all'incontro insegna ciò che io dico assai chiaramente: il N. A. stesso ne reca il luogo, e dice così: « Quella natura che nei singolari ri- « siede con li principj individuanti, si fa universale dall'intelletto astraendo « da quei principj e AGGIUNGENDO la intenzione dell'universalità ». Convien dunque aggiungere alle sensazioni, e non solo levare. E che cosa aggiungerà loro l'intelletto, se non ha niente da aggiungere? Convien poi riflettere eziandio, che cosa sieno i *principj individuanti* di cui parla s. Tommaso. In mille luoghi insegna il S. D., che il principio individuante è la *materia*. Ora che cosa vi resta delle cose sensibili, se loro togliete via la materia? Nulla, nulla affatto; perocchè non si dà cosa sensibile senza materia. Quando si parla dunque di un oggetto sensibile da cui siasi astratta la materia, dee intendersi d'un oggetto di natura interamente diversa dalle cose sensibili; d'un oggetto interamente spirituale, che risiede nell'intelletto, non formato dalle cose sensibili, ma bensì atto a rappresentarle a noi, a farcele conoscere. L'esser esso il rappresentante di quelle, induce i sensisti in errore, facendo loro credere, ch'esso sia della stessa natura delle cose

ser possibile; e la indeterminazione da principio maggiore di quelle forme che la mente si fa delle cose (1), suppone che quest'essere possibile sia nella mente in un modo scevro da ogni determinazione: perocchè se fosse determinato nella mente fino a principio, ella niente più veder potrebbe d' indeterminato, o di determinato in altra maniera.

Ma vediamo come il N. A. risponde al quesito propostosi. « Noi sciogliamo così la istanza. Le osservazioni superficiali « e fugaci intorno gli oggetti ci persuadono da principio cor- « rere fra quelli molte più somiglianze che non comporta « l'essere loro: avvegna ciò per la fretta dell' osservare, onde « il simile si fa sentire e non il dissimile, il quale, come os- « servò Campanella, rimane più occulto: ovvero succeda per « un bisogno e per un desiderio che abbiamo di trovare do- « vunque frequentissime analogie, senza le quali non avremmo « capacità alcuna di scienza » (2)

Il N. A. riconosce il fatto. Le due ragioni poi, ch'egli reca a darne spiegazione, sono al tutto per noi. La prima è la fretta dell'osservare. Or questo osservare dee essere una operazione interamente diversa dalle sensazioni, le quali operano necessariamente, e con movimento istantaneo: sono poi incredibilmente acute e fedeli a rappresentare le differenze anche minime delle cose. Lo spirito nostro tuttavia trasanda queste differenze; ha una tendenza, che il porta ad osservare di preferenza le somiglianze, o a supporne, lasciando neglette di osservazione le dissomiglianze. Onde questa tendenza dello spirito? Egli pare, risponde il C. M., che abbia « un bisogno ed un desiderio » di trovare ovunque frequentissime analogie, per le quali sole è capace di scienzà. Appunto: onde adunque questo bisogno, questo desiderio di analogia? Ecco ciò che trattasi di spiegare. Egli non solo non potrebbe avere un desiderio ed un

---

rappresentate. Ma un tale errore troppo volgare dee finalmente sbandirsi dalla filosofia.

(1) Quanto la mente si applica a simiglianze più estese, tanto più la forma delle cose simili è indeterminata; p. es. la similitudine dell' umanità abbraccia più enti di quella dell'*umanità giovine;* e quella prima è più indeterminata di questa seconda.

(2) P. II, c. X, III.

bisogno sì fatto, senza avere nel suo spirito una forma universale a cui riferire le cose tutte, ma nè pure aver potrebbe senza una tal forma alcun concetto di analogia e di somiglianza: perocchè l'analogia o somiglianza delle cose (lo stesso C. M. ce l'accorda) non può essere che un elemento intellettuale. Or in questo elemento intellettuale si affigga bene il pensiero, e si troverà, non poter esser altro, che una *forma* a cui lo spirito riferisca ugualmente tutti gli oggetti che feriscono i sensi suoi, o a parlare più propriamente ancora, a cui riferisca le cagioni prossime delle sue sensazioni (1).

Così la similitudine degli uomini non istà, che nel convenir tutti in questa forma che si chiama « umanità », la quale non è che una forma intellettuale, non avendo nessuna sussistenza fuori dello spirito. Di guisa che la similitudine degli uomini si può definire « un riferirsi tutti gli uomini a quella forma che è nel nostro intelletto e che si chiama umanità; per la quale forma noi tutti li conosciamo ». Ma egli avviene pur troppo, ch'ella sia difficilissima a ben intendersi questa relazione che le cose reali hanno coll'*universo intellettuale:* credesi comunemente, che elle sieno al tutto indipendenti da questo: e intanto elle hanno da questo una continua ed essenziale dipendenza: il che via meglio apparirà, ove si consideri, che ogni ragionamento che noi facciamo delle cose, involge questa relazione colle loro forme intellettive; perocchè non possiamo di esse ragionare se non in quanto, mediante appunto queste forme o idee, noi le conosciamo.

---

(1) Ho già dimostrato che la « similitudine » delle cose ha il suo fondamento in una « forma loro comune, la quale non è, e non può essere se non una forma meramente intellettuale ». Io non posso trascrivere continuamente ciò, che una volta a lungo ho trattato; ma rimetto il lettore a quanto si trova nel *N. Saggio*, massime ne' luoghi seguenti, Sez. III, c. II, art. II, nella nota alla facc. 121; c. IV, art. XX; e Sez. VI, c. VII, art. VIII, § 2.

CAPITOLO XXXIII.

CONTINUAZIONE.

Ma facciamoci alle obbjezioni che, come toccammo, potrebbero volgersi contro le nostre considerazioni.

Quella che un luogo di Tommaso Campanella può risvegliare agevolmente nell'animo, parmi di tutte la maggiore; e però ne faremo diligente esame.

Riconosce il Campanella, e confessa il fatto, che l'uomo è volto per natura assai più a notare le similitudini delle cose, che non le loro dissimilitudini. Ma egli crede di poter rendere di un tal fatto convenevole spiegazione col solo gioco de' sensi. Udiamo il filosofo calabrese: « Il senso percepisce meglio il « generale che il singolare, perchè quello si ripete infinitamente « più spesso e a sè medesimo uguale, e termina per farsi sen- « tire siccome uno » (1).

L'osservazione del Campanella è giusta: egli è verissimo, che ciò che è comune nelle cose, colpisce più di frequente i sensi nostri di ciò che è proprio: appunto perchè è comune, quello si sente in molte cose, mentre questo, essendo proprio, non si può sentire che in una sola.

Ma questa osservazione, sebben piena di giustezza, non porge a' sensisti ajuto alcuno da rovesciare quanto noi abbiamo fin qui fabbricato: nè vale punto nè poco a provare, che i soli sensi sentano il comune come tale, e però intuiscano il vero astratto, il quale non è altro finalmente, che il comune stesso preso come tale, o sia il comune nell'intelletto. Mi spiegherò colla chiarezza maggiore ch'io possa.

Quando altri dice, che il senso percepisce meglio il generale o il comune delle cose, che non il singolare, perchè quello si ripete assai più spesso di questo, che cosa vuol egli dire? che cosa possono voler significare queste parole, affinchè s'abbiano significato?

In questa maniera di parlare s'acchiude, dico io, una relazione delle cose sensibili all'intelletto umano: relazione che

(1) *Phisiologicorum*, c. XVI.

pur si rinviene in tutti i ragionari nostri delle cose, perchè noi non parliamo e non possiamo parlare di queste, se non unitamente al rapporto che esse hanno coll'intelletto, cioè in quanto sono a noi cognite. Quelle parole adunque dicono e possono dire questo, e non possono dire altro che questo: « il senso percepisce meglio quella parte delle cose che considerata dall'intelletto è comune, che non sia quella che considerata dall'intelletto è particolare ».

Si rifletta, che l'essere una qualità, p. es. il color rosso, comune a più cose, non vuol dir se non, quella qualità non avere che un'unica e medesima idea onde venir conosciuta; quando le altre qualità abbisognano, ad essere conosciute, di idee diverse.

Ciò apparirà chiarissimo all'acuto pensatore, il quale sappia svestirsi del volgare pregiudizio, che la cosa di cui noi parliamo sia la cosa come sta in sè, e non più tosto tal cosa che è formata in gran parte da noi stessi pur coll'atto intellettivo del concepirla. E a deporre questo pregiudizio gravissimo, che è benda agli occhi, la quale non lascia vedere come stia il fatto della cognizione, giova sommamente, o più tosto non c'è altra via, che il restringere l'attenzione nostra nel reale in sè stesso considerato, e nella sensazione che è pure reale, rimovendo da questo reale tutto ciò che si trova alieno dalla sua natura, per venire a capo in sì fatto modo di conoscere che sia in sè stesso il reale, e che ci abbia di origine intellettiva nel nostro concetto di esso. Così vedrassi manifestissimo, che un oggetto reale, per es. una colonna del Panteon, non ha esistenza veruna fuori di sè, non sente, non sa niente delle sue quindici compagne, le quali sono interamente inutili a lei, e indifferenti. Perciò egli è da dirsi, che la relazione che essa ha con loro, è un elemento a lei straniero, intellettivo: è un elemento non appartenente alla colonna reale in sè, ma ad essa in quanto è oggetto di un intelletto che la contempla. Di questo oggetto pertanto dell'intendimento, noi volgarmente favelliamo come fosse tutto reale; e però diciamo, quella colonna esser simile alle altre. Ma questo parlare, spiegato filosoficamente, non dice di più di così: « quella colonna da me concepita è simile « alle altre pure da me concepite »; cioè la forma che quella

colonna ha nel mio intendimento, è la stessa forma o idea che quivi hanno tutte le altre: una sola mia forma, una sola mia idea è a tutte un tipo, un lume, onde a me si fanno note.

E questo che dico dell'oggetto reale esterno, può dirsi ugualmente della sensazione che in noi produce; perocchè anch' essa appartiene all'entità reale. Perciò può dirsi, che una sensazione è così diversa dall' altra per natura, come una colonna dall'altra: sicchè l'una non ha in sè la minima comunicazione, e relazione coll'altra. E però, quando noi diciamo che due sensazioni sono simili, allora non è che parliamo veramente delle sensazioni reali scevre da ogni elemento intellettivo, ma noi parliamo di esse nella relazione che hanno coll'intelletto nostro; e il dire « due sensazioni sono simili », equivale a un dire: « due sensazioni percepite dall'intelletto si conoscono con una « medesima forma o idea ». La medesimezza della idea, onde elle si concepiscono da noi, fa sì, che noi pronunciamo di esse, che sono simili, perocchè hanno questa proprietà o natura di esser vedute con una sola specie intellettiva.

Dopo di ciò egli sarà facile accorgersi di che valore per la causa de' sensisti sia l'osservazione per altro giusta di Tommaso Campanella. Perocchè dalla dottrina esposta nasce questa conseguenza: « Se noi rimovessimo dalle cose sensibili interamente l'intelletto, e pensassimo di riceverle ne' soli sensi senza aggiunger loro nessuna relazione colle intellezioni nostre di esse, non potremmo mai dire, ch'elle fossero o simili o dissimili; di guisa che le cose, in quanto sono nel solo senso, e non eccedon da questo, hanno una esistenza esclusiva, l'una al tutto separata dall'altra, senza alcuna relazione nè di similitudine nè d'altro; e però egli è allora verissimo, che il senso, ridotto così a sè solo, non percepisce nè il simile nè il dissimile, ma percepisce solo cose separate, indipendenti, incomunicabili, ignoranti l'una dell' altre, e tutte egualmente oscure ed ignote » (1).

Di più, acciocchè fosse di qualche valore per la causa dei

(1) Il ripetersi una stessa sensazione in tempi diversi, non dà nè pur luogo a confronto; perchè ciò che si paragona dee essere simultaneo. L'avere delle sensazioni simultanee nè pur basta al confronto, fino a tanto che sono limitate alla legge dello spazio, e però si trovano in luoghi diversi.

nostri avversarj l'osservazione di Campanella, converrebbe che i nostri giudizj sulle similitudini degli oggetti fossero sempre veri. Ma il fatto sta, che noi crediamo gli oggetti più simili che non sieno, e non avvertiamo le molte dissimilitudini che li diversificano: dunque non notiamo il simile solamente perchè egli ferisca più di frequente i sensi nostri, ma ben anco perchè noi siam inclinati a supporre la similitudine anche dove essa non è: siamo noi dunque che poniamo ben sovente del nostro, supponendo il simile negli oggetti.

La proposizione adunque del Campanella non ha verità, nè significazione, se non in virtù della supposizione, che sia già formata una idea comune o intellettiva delle cose che cadono sotto i sensi, per la quale idea comune, che costituisce la loro similitudine, si possa dire che il senso sente il simile, cioè sente quello che l'intelletto trova simile. E però il fatto dal Campanella accennato, anzichè provare che col solo senso si possa fabbricare da noi l'idee o percezioni comuni, suppone esser queste prima formate nell'intelletto; e il favellare che dall'indole di tali idee procede, viene applicato poscia al senso, il che trae gl'incauti nell'errore di dare a questo ciò che solamente a quello si aspetta.

CAPITOLO XXXIV.

ERRORI, E CONTRADDIZIONE DEL MAMIANI IN ISTABILIRE LA NATURA DEL SIMILE CHE IN PIÙ COSE SI RAVVISA.

Ma qui il N. A. vacilla ancora in fra due. L'un pensiero gli dice, che l'identico, il simile e il dissimile nelle cose reali non si trova, ma nasce loro quando si concepiscono dall'intelletto; e ove non prende sospetto di questa sentenza, la proferisce senza la menoma esitazione: « Ognuno s'avvede », per ripetere le sue parole, « e conosce un certo elemento cogitativo « essere aggiunto alla percezione. Di fatto chi ha mai creduto « e pensato, che la identità e la varietà, l'uguale e il disu- « guale, il molto ed il poco sieno parti concrete dei corpi? « e non veramente certe vedute intellettuali e certo frutto delle

« facoltà che abbiamo di concentrare in un sentimento indi-
« viso le impressioni distinte che ci vengono di fuori? » (1).

Qui non s'asconde nulla del vero; qui si confessa, che la identità e la varietà, l'uguale e il disuguale non sono punto nè poco nelle cose, ma sono elementi venienti dall'intelletto. Ora vogliamo noi vedere come in altra parte s'adombra di questa verità da lui sì espressamente confessata? Udiamolo quando s'oppone a que' filosofi, che la pensano appunto così com'egli prima ha pensato. Egli dice di essi: « Secondo i « dogmi di parecchi filosofi, le idee universali e astrattissime, « cioè separate da ogni materia e modo, e perfino dal con- « cetto che se ne possiede, qual sorta mai di realità conser- « vano in sè medesime? non la obbiettiva, perchè fuor del « pensiero il simile, in quanto simile, non esiste, e le idee uni- « versali rappresentano il simile; non la realità subbiettiva, « conciossiachè si astrae talvolta pure da questa, come quando « si pensa al colore in universale, e non si pensa all'essere suo « di concetto. Il colore adunque contemplato nella suprema « astrazione (2) diverrebbe, giusta cotali filosofi, un essere ne- « gativo, siccome nulla; cosa che è troppo contraria al senso « comune » (3).

Questi poveri filosofi non riceveranno di troppo buon animo la sentenza del C. M.; cercheranno probabilmente un tribunale d'appello. Diranno innanzi a questo tribunale, che la conclusione del Mamiani intorno alle loro astrazioni viene frettolosa, precipitosa, contro il buon metodo e le leggi di un esatto dimostrare. L'argomento del Mamiani suppone vera una proposizione che sta senza prove, e che contro tali filosofi, che la negano, va dimostrata: cioè, che « fra l'oggetto reale e il soggetto che lo percepisce non possa essere cosa alcuna di mezzo », o sia che tutto ciò che è diverso dallo spirito umano, soggetto percipiente, e dall'oggetto reale e concreto da lui percepito,

(1) P. II, c. X, III.

(2) Con questa suprema astrazione pare che alluda all'ultimo de' quattro gradi da lui introdotti nell'astrarre, e da me più sopra esaminati.

(3) P. II, c. XIV, VI.

sia un puro essere negativo, il nulla (1). Mantengono il contrario i filosofi che il Mamiani assalisce, dicendo che fra il detto soggetto ed il detto oggetto v'ha un essere importantissimo e remotissimo dal nulla, e che questo è l'*essere ideale;* e credono assai ardito il pronunciare che questo essere ideale sia un bel nulla, unicamente per questo, ch'egli non si può ridurre sotto ad una delle due categorie arbitrarie del soggetto umano e dell'oggetto suo reale e concreto; e ciò che è a dir vero singolare, questi cotali filosofi pretendono di avere a sè favorevole il senso comune, per lo meno con tanto di persuasione, quanta il Mamiani mostra averne, dichiarandolo tutto in favor suo. Sicchè questo benedetto senso comune gioverà poco ad entrambi invocarlo, quando o l'uno o l'altro non dimostri che sia pure per sè.

Or via dunque, se questi filosofi hanno torto a considerare l'idea astratta del simile, o dell'identico, per cosa tutta intellettiva, e fuor delle cose concrete, che pronuncia di essa il N. A.? Udiamo come si continua al rifiuto dato a que' filosofi: « Ma se invece diremo quello che è di fatto, rappresentare cioè « la idea del colore certa forma d'identità vera e reale, eziandio fuor del pensiere, chi pensa il colore, astraendo anche « dalla sua idea, pensa una vera e certa realità obbiettiva, « vale a dire il continuo uno, indiviso e indeterminato, il « quale sottostà ai colori finiti determinati e divisibili » (2).

Questo passo, perchè abbia un senso, dee dire il contrario

(1) Il C. M. in molte parti del suo libro confonde le idee col soggetto che le possiede. Quando egli volesse fare una tale identificazione, dovrebbe provarla contro i migliori filosofi che la negano, e non ammetterla per certa senza dimostrazione. Non è questo uno strascinarsi per le vie de' sensisti, i quali sotto ad ogni proposizione loro, suppongono per certe molte cose negate sempre dagli avversarj? Certo il buon metodo vieta quel ragionare continuamente sopra de' pregiudizj gravissimi, che in filosofia non si hanno che per monete false. Ecco un altro de' luoghi dove il Mamiani, confondendo le idee col soggetto, sostiene che non v'ha scienza se non di due cose, cioè dell'oggetto e del soggetto: « Lo scibile umano ha due ter« mini, oltre i quali non sa dar passo; da un lato ha le idee e dall'al« tro ha le cose. Ogni cognizione adunque o versa sopra il subbjetto pen« sante, o sopra l'oggetto pensabile » (P. II, c. XX, II). D'altra parte, la scienza non può versare sopra altra cosa, che sopra l'oggetto pensabile.

(2) P. II, c. XIV, VI.

della sentenza di que' filosofi da lui rifiutati: e però dee voler affermare, che non pure il bianco e il rosso e il ceruleo sia qualche cosa di reale appartenente a' corpi concreti, ma che lo stesso colore astratto, cioè preso in generale, trovisi veramente come un elemento componente i detti colori concreti.

Il senso comune, a cui egli s'appella, decida pure di ciò; ma io credo che faccia bisogno ancor meno del senso comune, a disapprovare la contraddizione del Mamiani ne' passi recati: nel primo de' quali pronuncia per indubitato, che il simile e l'identico non formi parte delle cose concrete; e in quest'ultimo dice tutto il contrario, temente di detrarre alla veracità delle idee, quando ciò, che in esse si trova, non si trovi parimente a puntino nelle cose.

Del resto niuno intenderà mai, come ne' corpi concreti e reali non solo vi stia l'uno e l'indiviso, ma ben anco l'indeterminato: io, e forse alcun altro meco terrà, che tutto ciò che è nelle cose concrete e reali, debba essere essenzialmente determinato, e che sia fin anco impossibile a tutto ciò che è indeterminato, il sussister realmente: perocchè egli dee sussistere o in un modo o nell'altro, e supposto il modo del suo sussistere indeterminato, egli non sussisterebbe nè nell'uno nè nell'altro modo. E chi potrà mai concepire, come sotto al colore finito e determinato di un corpo, p. e. al color rosso, vi abbia pure, o sottostia, come dice il Mamiani, il colore comune e indeterminato, o come in più corpi ugualmente rossi v'abbia certa forma d'identità vera e reale fuori del pensiero; quando questa identità non può essere nè nell'uno nè nell'altro di que' corpi rossi singolarmente presi, conciossiachè essa è un rapporto che passa fra di loro? se dunque fosse qualche cosa di reale, dovrebbe piuttosto trovarsi in mezzo a loro, ma sempre però fuori di ciascheduno.

CAPITOLO XXXV.

CONTINUAZIONE.

A tali assurdi conduce indeclinabilmente una mala causa! E come trarsi del terribile impaccio? come conciliarsi con sè medesimo?

A dover riuscir fuori in qualche modo dall'involto labirinto, il C. M. s'apprende ad un di que' fili, di cui i filosofi smarriti nelle lor vie fanno uso frequente; il qual filo è una maniera di dire, che sembri aggiustare lo sconcerto delle dottrine: tre sole voci compongono questa maravigliosa frase; eccola: *in qualche modo*. « Quelle unità — (così il C. M.), le quali si « formano entro la nostra mente per la contemplazione del « simile, abbiamo veduto essere una riproduzione vera e certa « delle unità originarie di subbietti e di azioni, e perciò darsi « *in qualche modo* l'universale in natura » (1).

Fa un effetto mirabile questo *in qualche modo*, perocchè stringe in sè stesso le due contrarie sentenze; si affà, o certo vuole affarsi ai due contrarj partiti. A quelli che fanno dell'universale (preso dal Mamiani per sinonimo di astratto) una parte concreta delle cose reali, dice: io sono con voi. A quelli che nella natura non trovano altro che particolari, e l'universale non veggono possibile, che nella mente, dice pure: io non son lontano da voi, perocchè l'universale non l'ho io messo nella natura assolutamente, ma in qualche modo.

E pure non mi maraviglierei, se questo *in qualche modo*, che vuol ficcarsi in tutte e due le parti, venisse dall'una e dall'altra assai male accolto.

Ma certo è finalmente, che tutti que' filosofi, i quali nella natura fisica e reale non possono concepire, che il comune, l'identico, l'universale esista in *nissun modo*, diranno al C. M. che si spieghi meglio, e che non li tenga così travagliosamente in ponte, ma dica senza più, se l'universale è una parte sì o no delle cose concrete; perocchè fra il sì e il no non può stare cosa alcuna di mezzo; nè una maniera avverbiale ha virtù d'introdurre nell'universo una terza natura, che non sia nè il sì, nè il no.

Concludiamo colle parole del N. A.: egli ci avea promesso una dimostrazione dello scibile umano, egli avea posta la veracità delle idee nel loro riferimento alle cose concrete, egli ci avea detto che la sua dottrina spiega « molto lucidamente in

(1) P. II, c. XX, 1.

« che consista la certa realità d'alcuni esseri di ragione » (1), egli s'era affaticato nello spinoso cammino che noi abbiamo descritto pur ora: finalmente egli stesso conchiude, « Conce-« diamo — assai volentieri che qnesta materia della rispon-« denza reale fra l'identico del pensiere e l'identico delle cose « è piena di problemi oscuri e complicatissimi, i quali soli a « volerli discutere convenevolmente domanderebbono un intero « volume » (2).

Converrà dunque aspettare, ecco il risultamento finale, che questo volume sia pubblicato, prima di poter dire che il C. M. abbia fornita una piena dimostrazione dello scibile umano.

CAPITOLO XXXVI.

CONTINUAZIONE: LE IMPRESSIONI DISTINTE NON SI POSSONO CONCENTRARE IN UN SENSORIO ORGANICO, MA SOLO IN UN'IDEA AD ESSE PREESISTENTE.

Ma una parola proferita dall'A. N. ci richiama indietro un passo.

Egli confessò, che l'identico e l'uguale degli oggetti non è qualche loro parte concreta, ma « un puro elemento cogitativo », o come anche disse, « certe vedute intellettuali ». Tuttavia nello stesso periodo si lasciò scorrere una frase, per la quale sembrerebbe ch'egli l'attribuisse al sentimento, giacchè dice, che quelle relazioni d'identità e di similitudine sono anco « certo frutto delle facoltà che abbiamo di concentrare in un *sentimento indiviso* le impressioni distinte che ci vengono di fuori » (3).

Ora qui non si par chiaro, se per questa facoltà di concentrare in un sentimento indiviso le impressioni distinte, egli intenda l'intendimento, o un'altra potenza. Il farne una cosa medesima coll'intendimento, darebbe sospetto ch'egli confondesse insieme il sentimento e l'intelligenza; facoltà distintissime. Il

(1) P. II, c. XIV, vi.
(2) Ivi.
(3) Vedi il luogo sul principio del Cap. XXXIV.

farne due, recherebbe di conseguenza, che o l'unire le impressioni distinte appartenesse all'intelletto ed al senso accordati insieme, o all'operazione dell'uno o dell'altro, eziandiochè presi singolarmente.

Che l'intelletto non sia il medesimo del sentimento, sebbene i sensisti facessero l'estremo di loro possa a farlo credere, non si può concedere; e mi rimetto intorno a ciò a quello che è detto nel *N. Saggio*, dove si dimostra, dal sentimento spartirsi infinitamente l'intelletto, il quale ha una forma o idea delle cose, distinta dal principio intelligente; quando il sentimento è privo di forma distinta dal principio senziente che viene modificato; distinzione la quale starà fino a tanto che con delle buone ragioni non la si confuti.

Che poi il sentimento senza l'intelletto o coll'intelletto insieme compia l'adunamento delle percezioni esterne e distinte fra loro nell'unità, questo gioverà che per noi si dimostri impossibile; e impossibile sarà dimostrato ove appaja chiaro, che il solo intelletto unisce e identifica le sensazioni colla sua forma, e che questa operazione non potrebbe esser mai fatta in modo veruno dal sentimento. Poniam dunque mano a dar chiarezza ad un vero sì rilevante.

CAPITOLO XXXVII.

CONTINUAZIONE.

Che le sensazioni esterne sieno fra loro distinte, è evidente, e l'A. N. ce le ammette per tali. Riman solo a vedersi, se vi avesse forse dentro di noi, e per così dire nel centro dell'uomo, un senso o sensorio comune distiuto dall'intelletto, il quale raccogliesse e unificasse in sè medesimo le esteriori sensazioni. E a levarci nn tal dubbio, noi dobbiam prima attentamente considerare e rilevare la natura del fatto che si tratta con questo sensorio di spiegare.

Il fatto adunque è questo. Le cose singole percepite coi sensi noi le confrontiamo insieme, e però le unifichiamo. Ora questa unificazione si fa, senza che quelle singole percezioni perdano la loro distinzione e individuale esistenza in noi. Che

se quelle venissero le une nelle altre confondendosi e rimescolandosi, noi non avremmo altro risultamento, che una percezione vasta, confusa e moltiplice, composta di tutte le percezioni singolari, o fors'anco de' loro frammenti e rottami, per così dire; nè si compirebbe in noi per tal modo alcun paragone fra esse, nè si rileverebbe punto la loro uguaglianza, e la loro differenza. Se poi al tutto si unificassero perdendo la loro distinzione, ne verrebbe che il simile, o l'identico unificato, sarebbe una semplice nozione, nè il vedremmo mai in più cose ripetuto, e quasi da più cose partecipato; e in tal caso pure il paragone delle cose non sarebbe possibile; ma noi avremmo, qual risultamento di tale interno lavoro, 1.° l'identico da sè e non nelle cose, 2.° le cose diminuite dell'identico, e fornite del solo vario, ed anzi, a più veramente parlare, le cose non si potrebbero più da noi aver presenti, perocchè sottratto l'identico, le cose stesse non sono più. Un esempio senza più ci persuaderà, che la cosa avviene così come l'ho descritta. Sia l'identico o il simile delle cose, che vogliamo astrarre, l'*essere* loro comune a tutte. Il nostro stesso autore dice, che « tutte le cose hanno una medesimezza « necessaria riguardo all'esistere », e chiama l'idea dell'essere, come vedemmo, idea di medesimezza. Se dunque l'essere delle cose (nel che sono tutte identiche) si unificasse in noi per modo, che in esse singolarmente prese, egli perdesse la distinzione che ha nelle cose, ne avverrebbe che in noi non rimarrebbe se non una semplice nozione dell'essere, e le cose moltiplici non sarebbero più, perocchè da loro sarebbe stato levato l'essere, come quello che è a tutte comune. Il fatto adunque avviene così come fu da noi descritto.

Or acciocchè questo fatto dell'unificazione delle cose in noi, riceva una convenevole spiegazione, e mediante questa unificazione si spieghi pure il fatto del paragone fra loro, e il trovamento in esse dell'identico e del vario, si debbono addurre cotali cagioni, le quali mostrino 1.° come le sensazioni o percezioni singolari si unifichino, 2.° e come insieme mantengano la loro sussistenza distinta e singolare.

Posto così in chiara luce quello di che si vuol dare convenevole spiegazione, bassi a vedere « se immaginando un sen-

sorio interno nell'uomo, o senso comune, il quale non differisca dal sentire proprio della vita animale, si possa rendere ragione soddisfacente di quella mirabile operazione che fa il nostro spirito astraendo l'identico dalle cose ».

E in primo luogo egli è evidente, che se quelle percezioni sensibili che in noi si uniscono, come dice il Mamiani, in un sentimento indiviso, fossero le stesse percezioni materialmente prese, verrebbero a rifondersi insieme, perdendo la loro distinzione e singolare esistenza: perocchè più cose nel loro essere materiale non possono ad un tempo venir ridotte ad unità, e rimanere distinte; giacchè l'uno e i molti sono fra loro contrarj; e il moltiplice non può esser uno senza distruggersi, e viceversa, quando sia identico di numero. È il principio di contraddizione che ci scorge a questo vero, e però egli è al tutto irrefragabile.

Convien dunque dire, che quelle percezioni che nello spirito si unificano ed immedesimano, come esige il paragone, e massime l'estrazione dell'identico (1), non sieno le stesse di numero e materialmente prese, con quelle che si ricevono cogli organi esteriori del corpo. E veramente non si può nè pure intendere come la sensazione del color rosso ricevuta cogli occhi, materialmente presa, si possa unificare colla sensazione del suono *alamire* ricevuta per gli orecchi, o dell'odore di cannella ricevuta nelle narici: perocchè tutte queste sensazioni sono semplici, e non soggette a modificazione alcuna senza mutare di essenza; di poi non hanno la minima similitudine

(1) E qui convien darsi molta lode al C. M. per ciò che dice nella P. II, c. IV, 1., dove combatte valorosamente quella sentenza de' sensisti, i quali negano la potenza al pensiero di concepire più idee simultaneamente, affermando essi « essere questa una illusione comune ed assai scusabile, stante « che la rapidità dei moti nervosi è tale da far parere simultanei i minimi « del tempo che si succedono » — « Qualora adunque » (egli conchiude), « conforme la sentenza de' fisiologisti, le idee non sieno mai simultanee, « noi ci facciamo a chieder loro —, se al sopravvenire di B, persevera o « no alcuna memoria di A. Nel primo supposto esistono due percezioni si« multanee novella l'una, l'altra riprodotta ovvero continuata. Nel secondo « supposto abbiamo notato quello che di necessità ne avverrebbe »: cioè che non si potrebbe mai dare alcun confronto fra loro, giacchè non vi sarebbe innanzi alla mente in ogni minimo tempo più di un'unica idea.

reale fra loro, e finalmente sono così annesse alle papille nervee ottiche, acustiche e nasali, che non si potrebbero trasportare tutte in uno, senza strappare il naso e metterlo negli occhi, e strappare gli occhi e metterli negli orecchi, e così degli altri organi. Io discendo a queste osservazioni materiali, perocchè indirizzano il pensiero alla realità della cosa, ed a questa il tengono legato: il quale, senza venire a questi particolari, v'ha pericolo grandissimo che, quasi direi volatile com'egli è, ci scappi, senza che noi ce ne accorgiamo, a qualche essere astratto o ideale, rifuggendo dalle sensazioni materiali, e credendo pur sempre, contro il vero, di trattenersi tuttavia in queste. Conciossiachè un tale inganno ci vien fatto continuamente anche dalle parole, le quali non sempre e solo indicano la sensazione nel suo essere materiale, ma la sensazione come è percepita dal nostro spirito intellettivo. E veramente, se io dico, il verde di questo prato mi è grato, parlo della sensazione attuale e reale. Ma se io dico, mi piace meno questo verde, del colore azzurro; io paragono la sensazione attuale e reale del verde che mi ferisce le pupille, con un colore che non ho presente, e che solo intellettivamente concepisco: sicchè l'azzurro ed il verde nel mio discorso sono presi in diversi significati. Concludendo adunque, dico esser manifestissimo che le sensazioni reali e attuali non possono nel loro essere proprio e materiale venir recate a quella unità, in che noi dentro il nostro spirito raccogliamo le diverse sensazioni esteriori, e nella quale ne formiamo il paragone.

Ritenuto adunque per vero indubitato, che le sensazioni esterne, come materialmente esistono in noi, non si possono in alcun modo trasportare l'una nell'altra, unificare, paragonare, nè per conseguente trovare in esse il comune, l'identico: ed essendo certo pel fatto, che noi pure le unifichiamo, le paragoniamo, e troviamo ciò che han di comune; convien dire che noi formiamo questa loro unificazione non in loro stesse, ma in qualche loro forma o rappresentazione, nell'intimo, e per così dire, nel centro del nostro spirito. Resta dunque che noi esaminiamo, come ci siamo proposto, se questa unione e immedesimazione delle sensazioni che si fa in noi, avvenga in una forma che sia un sensorio materiale, e bisognevole di organo corporeo, o pure in una forma del puro intelletto.

Veramente nel libro del C. M. vi hanno tali luoghi, i quali non ci dovrebbero lasciar dubitare, essere sua sentenza, che questo assembramento delle sensazioni non si faccia e non si possa fare per modo veruno in nessun organo materiale, ma nell'intelletto. Noi tuttavia non vogliamo intralasciare di discutere brevemente la questione, primo, perchè non è unica mira di questo scritto l'esame del libro del *Rinnovamento della Filosofia,* ma qualche cosa più in là; secondo, perchè se alcuni luoghi sono chiari in detto libro, altri a noi sembrano non poco oscuri ed ambigui. Ci gioveremo adunque de' primi a vantaggio del vero: e li addurremo sì, come testimonianze autorevoli, e sì pel polso dell'argomentazione che racchiudono.

Il C. M. afferma bene spesso, che « il principio nostro spon« taneo (1) non cessa mai di radunare le idee in un cotal cen« tro d'intellezione perfetto ed indivisibile (2). Qui si parla d'un centro d'intellezione. Se dunque per intellezione si dee intendere ciò che la parola suona, l'autorità del N. A. decide la questione, e quel « sentimento indiviso » di cui altrove ha parlato, viene a dire un sentimento non animale, ma intellettivo.

Profittiamo ancora del robusto raziocinio del N. A. Ecco come egli prova la necessità, che le percezioni nostre sieno concentrate in un indivisibile pensiero:

« Questa esperienza universale e perpetua (3) dell'atto d'in« tuizione insegna di necessità, che le idee simultanee sono « un multiplo raccolto nell'unità assoluta del nostro pensiero, « a cagione che senza unità di pensiero assoluta non può es« sere multiplicità simultanea d'idee sentite. Diciamo unità vera

---

(1) Fa grand'uso il Mamiani di questo « principio spontaneo », di cui però ommette la definizione e l'analisi. Ove l'avesse posto ad una diligente disamina, egli sarebbesi probabilmente scontrato nel vero stato della questione circa l'origine delle idee, che gli è sfuggito. Questa celebre questione consiste tutta in dimandare « Se il principio spontaneo, intellettivo, sia fornito d'una idea primitiva, e se, privo al tutto di questa, egli si possa concepire ».

(2) P. II, c. X, III.

(3) La forza dell'argomento non viene dall'esperienza universale e perpetua, ma sì dal principio di cognizione, e di contraddizione, il quale induce necessità.

« e assoluta, o come suole chiamarsi unità metafisica, esclu-
« dente ogni parte fuori di parte, ogni modo e forma di di-
« visione reale. E per fermo, se l'unità del pensiero non è
« assoluta, ciascuna delle idee simultanee occupa isolatamente
« una porzione di lui: ove dunque risiederà la concezione in-
« tegrale e simultanea di tutte? e se questa non è, donde
« tragge mai il pensiero la facoltà di sentire e di giudicare
« ad un tempo solo più idee? Divisione adunque di pensiero
« e totalità assoluta di pensiero sono repugnanti » (1).

Qui non si parla che di pensiero, qui si parla d'idee e non di sensazioni. Sembrerebbe adunque, che l'unificazione delle nostre percezioni il C. M. la vedesse possibile solo nel pensiero, e però solo nelle sensazioni cangiate in idee, o per dir meglio, non nelle *sensazioni*, ma nelle loro *idee*.

Tuttavia quando io considero que' luoghi del C. M. dove mi dice, che nelle stesse cose reali avvi l'universale e l'identico, e che per esempio sotto al colore scarlatto di questo panno ci sta proprio, quasi appiattato, il colore astratto, uno ed indiviso; mi fa tornare il sospetto che la mente di lui da due venti contrarj sospinta, non abbia trovato ancora pienissima stabilità e pace in una ferma e ben chiara sentenza. Conciossiachè se il comune, l'identico, l'universale esige concentrazione e unificazione di più cose, forz'è il dire che se questo identico ritrovasi negli oggetti materiali, gli oggetti materiali abbiano virtù di compenetrarsi, non so come, e d'immedesimarsi; e se gli oggetti possono fare tutto ciò, niuna maraviglia, che possano simigliantemente rientrare l'una nell'altra, e identificarsi le sensazioni esterne, o almeno che questo addentrarsi l'una nell'altra segua in un certo organo materiale denominato sensorio comune. E perocchè ho mostrato, quanto agli oggetti e alle sensazioni esterne, l'infinita assurdità e grossezza di un tale pensiero, non sarà inutile, a compimento del discorso, che io applichi tutto ciò che ho detto, anche al presupposto sensorio comune organico.

Si consideri dunque, che le sensazioni animali sono, come tali, inerenti all'organo, e che senz'organo aver non si pos-

(1) P. II, IV, 1.

sono; perocchè d'altro non procedono, che da una impressione, modificazione, e movimento dell'organo stesso, o certo a questo movimento si accompagnano. Ora questo sensorio comune animale avrà per suo organo, poniamo il cervello, o la midolla spinale, o l'una e l'altra, o qnalsivoglia altra parte. Ciò posto, si consideri, che quelle stesse difficoltà che si rinvengono a nnificare le sensazioni esterne considerate nel loro essere reale, si debbono di evidente necessità rinvenire quando si tratta di nnificare le sensazioni di questo interno sensorio; imperciocchè il meccanismo è il medesimo; trattasi sempre, anche in questo sensorio comune, di parti l'una fuori dell'altra, e di movimenti locali. Una fibra che avesse nn movimento, a ragion d'esempio, potrebbe ella contemporaneamente averne un altro contrario? No certo; perocchè ella non può muoversi contemporaneamente in due modi opposti (1). Ora ad un solo movimento della fibra non può rispondere che un sentimento solo ed identico. Se dunque questo sensorio interiore non ha che una fibra sola, essa non potrà avere che un movimento alla volta, e per conseguente mai due movimenti contemporanei; quindi non vi sarà nn tempicciuolo, nè pure indefinitamente piccolo, in cui le due sensazioni corrispondenti sieno unificate, mentre anzi non si trovano nè pnre contemporanee. Se poi il sensorio è composto di due o più fibre, ciascuna può avere un movimento contemporaneo al movimento delle altre; ma questi movimenti essendo in fibre distinte, non possono altro che eccitare sensazioni distinte di lnogo, e però queste non possono giammai unificarsi, qnando anzi non possono nè pur trovarsi nel medesimo lnogo. Ogni qualvolta adnnque si cerca di immaginare un centro organico, un sensorio comnne animale, a cui si comunichino e riferiscano le sensazioni esterne; non si vince la difficoltà in modo alcuno; ma non si fa che

(1) Niun uomo di buon senso opporrà qui il fenomeno del moto composto, del quale si fa uso in matematica; perocchè egli è troppo facile di accorgersi, che il moto composto è semplicissimo in sè stesso come ogni altro moto, e che si dice composto non per quello che è in sè, ma relativamente alla duplicità o moltiplicità delle forze che lo producono. Per altro ogni moto in linea retta può esser prodotto ugualmente da una o da più forze.

trasportarla di un luogo in altro luogo; dalle parti esterne del corpo umano, alle interne: qnella impossibilità medesima, che si ravvisa tentando di unificare e paragonare le modificazioni degli organi esteriori e visibili, si trova ugualmente in volere unificare le modificazioni e sensazioni degli organi interiori e invisibili, perocchè ugualmente materiali; e sieno essi pure lavorati quanto il più si voglia dilicatamente e finamente dalla natura.

Di più, consideriamo che cosa avverrebbe dell'identico delle cose, se le sensazioni esterne si riferissero ad un organo interno comune a tutte. L'identico è ciò, in cui sono tutte uguali; questa parte dunque dovrebbe esser sentita sempre collo stesso identico movimento di fibra: noi dunqne non potremmo mai conoscere, che ella si trova in più cose; perocchè non avverrebbe più in noi che un solo numerico sentimento. Nè dicasi, che i movimenti snccessivi si conservano nella memoria; perocchè ricorrendo noi alla memoria, ci verremmo trasportando in un altro centro o sensorio, nominato memoria; del qnale converrebbe dire tutto ciò che si disse del primo; e intorno al quale si potrebbe ugualmente dimostrare, che esso non può essere in modo alcuno organico, ma pnramente spirituale.

Riandiamo adunque il filo del nostro ragionamento:

Abbiamo dimostrato, che le sensazioni organiche non possono essere nè *unificate*, nè *paragonate* in sè stesse cioè nel loro essere materiale, nè da esse *estratto l'identico;* e che perciò è necessario che l'unificazione loro nasca in qualche altra cosa che tenga le loro veci, in qualche loro forma o rappresentazione;

Abbiamo dimostrato, che questa loro forma o rappresentazione, nella quale debbono venire *unificate, paragonate, astratte,* non può essere un sentimento animale interno, un sensorio organico; perocchè sebbene quest'organo interno ricevesse tutte le sensazioni esterne per comunicazione di movimenti, tuttavia ivi non si potrebbero unificare, paragonare od astrarre, meglio che non si faccia negli organi esteriori:

Ma il fatto è certo, che le sensazioni esterne o percezioni organiche da noi si astraggono, e però si paragonano insieme, e però si unificano:

Dunque non potendo ciò operarsi in alcuna modificazione, movimento, impressione di qual si voglia organo materiale; convien dire ch'elle si paragonano e unificano e astraggono in una forma che è veramente immateriale, e che fedelmente le rappresenta. Queste forme immateriali delle percezioni sensibili e loro cagioni prossime, sono quelle a cui (dovendosi pure chiamare con qualche nome) fu imposto il nome d'*idee*.

Ogni idea rappresenta non una sensazione sola, ma tutte le sensazioni di cui è tipo. Noi siamo enti ad un tempo sensitivi, cioè forniti di sensazioni, e intellettivi, cioè forniti d'idee. Se non avessimo che l'idea, tutte le sensazioni che in quell'idea sono rappresentate perderebbero la loro distinzione; se non avessimo che sole le sensazioni, queste sensazioni rimarrebbero perpetuamente distinte fra loro, ma sempre prive dell'unità, ciò che forma la condizione de' bruti. Ma avendo noi dall'una parte le *sensazioni*, dall'altra le *idee*, possiamo avere in noi senza contraddizione alcuna e il *moltiplice* e l'*uno*: il moltiplice è conservato in noi nelle sensazioni, e l'uno è dato a noi nelle idee. Noi intendiamo per l'unicità del nostro intimo senso, che molte sensazioni, o in sè o solo in qualche parte, corrispondono ad una sola e medesima idea: questa dunque le lega, le raccoglie, le riflette tutte; ma quelle però non si confondono insieme, non perdono punto nè poco la loro distinzione naturale, perocchè esse stesse non si unificano od immedesimano punto. Se per es. vi hanno cento corpi rossi, la mia idea del color rosso li unizza tutti, perocchè tutti li rappresenta: nella unicità adunque di questa idea ritrovasi l'identità di que' corpi sotto l'aspetto del color rosso; mentre in essi materialmente presi, o nelle sensazioni che in me cagionano non si trova nessuna identità, ma bensì una assoluta distinzione, e in ciascuno una esistenza incomunicabile all'altro. Se i cento corpi sono pinti a varj colori, io li conosco con varie idee: in un modo li conosco coll'idea del colore in genere; in un altro colle idee de' colori particolari, verde, turchino, giallo, purpureo, ecc. Coll'idea del colore in genere, io li conosco tutti, ma più imperfettamente: colle idee de' colori verde, turchino, giallo ecc., io conosco tutti quelli che sono verdi a parte, tutti quelli che son turchini a parte, tutti

quelli che son gialli a parte ecc., sempre considerati sotto l'aspetto del suo colore. Or dunque in quell'idea del colore in genere, si fonda e consiste l'identità di tutti loro; nell'idea del color verde l'identità che hanno fra loro tutti i verdi, nell'idea del color turchino l'identità di tutti i turchini, e così via dicasi degli altri colori. Vedesi adunque manifestamente, che le diverse idee onde noi conosciamo le cose, costituiscono i diversi gradi d'identità delle cose: e che è finalmente la natura della intelligenza stessa quella che costituisce, secondo tutti i loro gradi, l'identità più o meno estesa, o sia comune che nei diversi oggetti de' nostri pensieri osserviamo, e che ad essi, per un cotale inganno, sogliamo attribuire.

Sarebbe inutile il fermarsi qui cercando, che cosa sieno queste *idee;* e perchè elle sembrassero degli esseri misteriosi ed inesplicabili, sarebbe strano che ammettere non si volessero. Più tosto convien confessare la propria ignoranza; ma riconoscere ad un tempo ingenuamente il fatto. La natura delle cose non ha paura alcuna delle nostre negazioni filosofiche: neghiamo pure di riconoscerla; ella continua ugualmente ad esistere, e ad operare.

Or a raccorre qui in fine il frutto delle riflessioni che siam venuti facendo,

Noi abbiamo veduto, che le cose e le sensazioni non si possono astrarre senza paragonarle insieme, nè si possono paragonare senza unificarle;

Abbiamo veduto, che nè cose, nè sensazioni si possono unificare in sè stesse, ma solamente nelle loro idee; cioè che la loro unificazione consiste nell'unità delle idee che a loro rispondono:

Quale è di questo vero la conseguenza? La conseguenza ineluttabile si è, che avanti l'astrazione, avanti la comparazione, avanti la unificazione delle cose e delle sensazioni, le idee debbono già esistere; perocchè solo nelle idee e per le idee si dà unificazione, comparazione, astrazione: quindi le idee non possono susseguire od essere il frutto di queste operazioni.

In nessuna maniera si può eludere, o declinare una sì terribile conseguenza.

Si può solo dimandare dopo di ciò, se sia assolutamente

necessaria, avanti quelle operazioni dell'astrarre l'identico, del paragonare e dell'unificare, l'esistenza di tutte le idee, o solo di alcune, e se di alcune, di quante e di quali.

Tale è il problema, che io mi sono proposto nel *N. Saggio sull'origine delle idee.*

Ivi ho dimostrato, che l'unificazione, il paragone e l'astrazione è possibile tosto che preesista una sola idea: e che questa idea necessaria a tutte quelle operazioni dello spirito, è l'*idea dell'essere.*

Chi ammettesse di preesistente qualche cosa di più di questa idea, ammetterebbe del superfluo. Conciossiachè in quella idea consiste ciò che hanno d'identico tutte le cose: trovato ciò che hanno d'identico tutte le cose, è facile rinvenire l'identico *generico e speciale,* venendo formate queste generalità e specialità dai sentimenti che limitano l'identico *universale,* e non essendo l'identico generico o speciale che modi dello stesso identico universale.

Chi ammettesse qualche cosa di meno di quell'idea, non ammetterebbe abbastanza. Perocchè se preesistesse solamente un'idea costituente un identico generico o speciale, e non universale; questa idea non darebbe al nostro spirito la potenza di unificare e paragonare tutte le cose, ma solo quelle rispondenti a quella idea; nè potrebbe perciò lo spirito nostro estrarre l'identico che da quel genere o specie di cose, che viene da quell'idea determinato. Ma oltracciò, questa supposizione del porsi nella mente nostra meno dell'idea dell'essere, può dubitarsi se non sia forse da sè assurda, e impossibile. Conciossiachè qualsivoglia idea parziale suppone finalmente la prima universale, e non è altro che la prima stessa coll'aggiunta di qualche modo, o di qualche determinazione; e sarebbe pure strana cosa a immaginarsi una mente, che potendo concepir l'essere anco con quella determinazione, nol potesse poi concepir separato.

Per tutte le quali cose io credo, che avendosi dimostrato prima in generale, come lo spirito non possa avere la potenza di unificare, paragonare, e astrarre le sensazioni, e cose sensibili, senza delle idee precedenti;

Avendosi poi esaminato qual sia la relazione delle idee fra

loro, e veduto il loro mutuo incatenamento, veduto come l'una si formi ed ingeneri dall'altra;

Avendo trovato di più, mediante queste ricerche, avervi una idea sola che sta sopra tutte, e che non può esser formata da verun'altra;

Avendo altresì considerato, che quest'idea è di tutte la più semplice, la più tenue, e che ella è involta, è ripetuta in tutte l'altre, sicchè essa è l'elemento primo e necessario del pensiero;

E finalmente, che ella sola, sebbene sì poca cosa ella paja, basta però a dare allo spirito la possibilità di unificare, di paragonare, di astrarre tutte le sensazioni, e tutte le cose sensibili, senza eccezione alcuna:

Io credo, dico, avendovi tutto ciò rilevato, e irrepugnabilmente fermato, che debba ammettersi sì come dimostrato a pienissimo, che questa idea dell'essere precede nella mente umana ogni unificazione, ogni comparazione, ogni astrazione; e ch'ella però non può cominciare per nessun'astrazione, per nessun paragone, e per nessuna unificazione, atti che senza lei nè si posson fare, nè pensare.

CAPITOLO XXXVIII.

GLI SFORZI DEL MAMIANI A SPIEGARE LA GENERAZIONE DELL'IDEA DELL'ESSERE NULLA OTTENGONO.

E qui sarà agevole portare un retto giudizio intorno al modo, onde il C. M. espone l'origine dell'idea dell'essere, e particolarmente rilevare, se egli mantiene in esponendola quelle gravi condizioni ch'egli stesso si è posto (1). Perocchè noi abbiamo veduto, volere il N. A. dedurre tutte le idee astratte dal paragone (2), e l'idea dell'essere non esser per lui altro

(1) Vedi il cap. XVII.

(2) « Cotesto ritrarsi che fa l'attenzione da più cose presenti nell'animo « per raccorsi tutta e dimorare sopra un soggetto parziale costituisce la « virtù dell'astrarre, nel cui ufficio l'identico viene contemplato come « sciolto dal vario, e per conseguente il vario come non frammisto all'iden- « tico » (P. II, c. X, IV).

che l'idea astrattissima di tutte (1), un'idea, come egli la denomina, « di medesimezza »; perocchè egli dice che « tutte le cose hanno una medesimezza necessaria fra loro riguardo all'esistere » (2).

L'idea dell'essere si forma adunque col paragone, e coll'astrazione, separando dalle cose « la medesimezza che hanno tutte fra loro in quanto all'esistere ».

Or dopo tutto ciò che abbiamo premesso, niente di più facile che il definire, 1.° se egli deduca in tal guisa l'idea dell'essere secondo la promessa fatta, senza proposizioni mentali, senza affermazioni, e senza giudizio, quando e proposizioni e affermazioni e giudizj s'acchiudono già nella unificazione, nel paragone, e nell'astrazione; 2.° se esentandole dalle troppo dure condizioni poste a sè stesso, egli tuttavia riesca a dedurre senza paralogismo l'idea dell'essere, quando egli ad ogni modo ha bisogno, in dedurla, di unificare, paragonare, astrarre, e tutte queste operazioni suppongono già formata, come vedemmo, l'idea dell'essere stessa, istrumento necessario alle medesime.

CAPITOLO XXXIX.

CONTINUAZIONE: AVVILUPPI IN CUI SI PERDE IL MAMIANI.

Ma in queste dottrine il Mamiani non è costante: noi dobbiamo tornare al combattimento de' suoi concetti.

Richiamiamocelo alla mente: in un luogo essendogli venuto nell'animo di cercare che fosse l'identico delle cose, che costituisce gli astratti, gli parve chiarissimo, quello dover essere un elemento cogitativo, e non alcuna parte reale e concreta delle cose stesse. E a confessarlo allora nol ritenne il dubbio, che le idee astratte potessero perciò esser mendaci; conciossiachè « chi ha mai creduto e pensato, che la identità e la « varietà, l'uguale e il disuguale, il molto ed il poco sieno

(1) P. II, c. IV, v.
(2) P. II, c. XX, 1.

« parti concrete dei corpi » (1)? però non possono ingannare nessuno.

Sotto l'influenza poi d'un altro pensiero gliene parve diversamente. Il comprese timor fortissimo, non forse la realità oggettiva, o verità delle idee astratte, se ne andasse in fumo, quando l'identico che quelle in sè raccolgono non fosse una parte realmente esistente nelle cose concrete. Vinto allora dalla gravezza del pericolo, cercò di ripararlo colla contraria sentenza, insegnando, che sotto al colore particolare e determinato di un corpo sta il color comune indeterminato, e pronunciando, che « chi dice o pensa questo giudicio: la vostra mano « è bianca, percepisce effettivamente due cose, cioè: il modo « speciale della bianchezza inerente in quella singola mano, « e il modo comune della bianchezza che risiede così IN QUELLA « MANO, come in qualunque altro corpo, il quale sia bianco; « e ciò risponde a capello al reale di tutti gli esseri » (2): sicchè in quella medesima mano vi hanno effettivamente due bianchezze, la comune, e la propria (3).

Or con entrambi queste due sentenze contrarie, quasi con due pugnali, egli ci assalisce. Ma troppo è difficile a maneggiar due pugnali senza ferire sè stesso; e parmi, che qui il N. A. si tagli per mezzo, a segno, che noi non abbiamo più un Mamiani solo per avversario, ma due.

L'uno di essi vuol ribattere questa mia proposizione: l'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere.

Ma prima l'altro ne dà la prova, dicendo:

« Noi troviamo l'essere in tutte le cose: or trovare l'es« sere vale rispetto a noi concepirlo: e perchè le cose tutte « quanto son pensate e conosciute da noi per mezzo dei nostri

(1) P. II, c. X, III,

(2) P, II, c. IV, V.

(3) Il chiamarli come fa due « modi della bianchezza », non gli giova che a complicare maggiormente la difficoltà. Perocchè se egli parla de' modi della bianchezza, la bianchezza astratta intorno a cui versa la questione l'ha lasciata da parte. E poi quale stranezza il dire, che la bianchezza *speciale* (com'egli la chiama) della mano, sia un modo della bianchezza, e così pure la bianchezza comune? Vi sarebbero dunque tre bianchezze, e non due; e colle stesse maniere improprie di parlare si potrebbe moltiplicare il numero delle bianchezze all'infinito.

« concetti, trovare l'essere in tutte le cose, vuol dire all'ul-
« timo trovare in ogni concetto di cosa il concetto dell'es-
« sere » (1).

Il primo Mamiani però mi oppone:

« Non è nelle cose un'esistenza astratta, indeterminata, e « distinta dai modi particolari e individuali; il che solo rispon- « derebbe a un concetto distinto astratto e indeterminato « dell'essere; siamo noi bensì che usiamo talvolta considerare « le cose, astrazione fatta da ogni loro individualità, e solo « in quanto elle esistono, cioè in quanto noi le consideriamo « con quell'astrazione ».

A cui io rispondo: noi dunque consideriamo le cose, astrazione fatta da ogni loro individualità (più esatto sarebbe il dire sussistenza, o concrezione), e solo in quanto elle esistono. Una tale astrazione non è ella l'idea dell'essere in universale? chi ha mai preteso, che quest'idea sia qualche cos'altro? chi ha preteso, che nelle cose stesse vi abbia un'esistenza astratta, indeterminata, e distinta dai modi particolari e individuali? chi poteva sognare una simile dottrina? a chi non è noto, che tutto ciò che è astratto e indeterminato non può esistere nelle cose, ma solo nell'intelletto? non è questo che noi diciamo sempre?

Di poi, l'autore di una tale dottrina da noi riprovata e dal Mamiani confutata, non è che un altro Mamiani: noi abbiam veduto, trovarsi replicatamente nel libro del *Rinnovamento* questo inconcepibile assurdo, che v'abbia ne'corpi, sotto il colore determinato, il colore comune e indeterminato; e che una mano abbia due bianchezze, la sua propria, e la comune, che è quanto dire indeterminata!!

Che mi giova? il primo Mamiani non cessa di accusarmi seriamente, che nelle mie dottrine intorno all'essere in universale « si fa non conveniente passaggio dall'idea all'essere, e « dal concetto delle realità, alle medesime realità » (2): quasichè sia io quegli che pretende che nelle cose reali vi sia l'idea, e che l'idea sia un elemento della realità delle cose;

(1) P. II, c. XI, n.
(2) P. II, c. XI, n.

quasichè io confonda insieme la *idealità* e la *realità* dell'essere, e non mostri anzi, che quella è il mezzo onde noi conosciamo questa, è la conoscibilità di questa.

Io lo prego di addurre qualche passo del *N. Saggio*, in cui pur da lontano si ponga questa strana confusione fra l'idea e la cosa, fra l'ideale e il reale; come io ho potuto addurre de' luoghi che racchiudono tanta stravaganza del libro del *Rinnovamento*; e mi do bello e vinto. Ma per quel Mamiani, che suppone un colore indetermiuato e comune sottostare al colore reale e proprio de' corpi, quale strana cosa potrebb'essere anche il dire, che un essere comune e indeterminato sottostia all'essere proprio delle cose?

CAPITOLO XL.

CONTINUAZIONE.

Per altro l'imbarazzo, in cui qui il N. A. travagliosamente s'involge, parrà uno spettacolo singolare a chi il verrà attentamente considerando.

Egli ha già ammesso in tanti luoghi del suo libro, ed anche in quello ultimamente allegato, l'astrazione dell'essere; ha riconosciuto che questa astrazione è un'idea di medesimezza, che le cose in quanto all'esistere sono uguali, che dunque questa idea dovrebbe dedursi dal paragone delle cose, come ha fatto di tutte l'altre idee astratte. Ma se egli la estrae dalle cose, egli pare allora, che nelle cose stesse stia l'identico, contro a ciò che ultimamente, per opporsi alla mia dottrina, egli ha detto, cioè che l'essere astratto e indeterminato non sia più nelle cose, sebben vi fosse un po' prima. Se poi egli ammette che questo identico nelle cose punto non ci sia, come estrarsi dalle cose? E oltracciò in tal caso l'idea dell'essere indeterminato, come tutte l'altre astrazioni, non avrebbe più quella veracità ch'egli chiama « realità objettiva », e che consiste nel rappresentare fedelissimamente le cose. *Quanta laboras in charybdi . . .* ?

Ma questo avviluppo sarà più bello, voglio dire più esemplare, a udirlo descritto da lui stesso.

Nelle ultime parole di sopra riferite aveva egli detto, che « noi usiamo talvolta considerare le cose, astrazione fatta da « ogni loro individualità, e solo in quanto elle esistono ». Questo era un dare spiegazione della generazione dell'idea dell'essere, facendola nascere dal considerare le cose sotto il rispetto dell'esistenza a tutte comune, fatta astrazione da ogni altra loro qualità; era un dire manifesto, che l'idea dell'essere nasce dall'astrazione, mediante la quale noi consideriamo nelle cose ciò che hanno tutte, niuna eccettuata, di identico, il quale è l'essere.

Pure, per le ragioni toccate, egli non potea rimanersi coll'animo quieto sopra una tale generazione dell'idea dell'essere: dice adunque:

« — Potrebbe opporsi: tale astrazione non fora possibile, « tuttavolta che nelle cose e in conseguenza nei loro con« cetti non si trovasse un fondamento dell'astrazione, cioè al« cun che, proprio a venire diversificato e distinto: in ogni « concetto adunque l'idea dell'essere giace, in alcuna ma« niera, distinta dalle altre idee individuali ».

Questa istanza non tocca noi, ma ben tocca sul vivo il C. M., cioè quel C. M. che dice le idee rispondere interamente alle cose, e l'identico che è nelle idee esser veramente anche nelle cose reali. Perocchè trovandosi l'identico nelle idee astratte separato, come suona la parola, da tutte le altre note, conviene che questa separazione reale sia pur nelle cose, se vuol mantenersi la sentenza dell'assoluta e perfetta rispondenza delle idee alle cose.

Quanto a me, io ammetto che nelle idee possa esser distinto quello che nelle cose è unito, senza che la veracità di quelle ne patisca, io anzi fo esser proprio delle idee il potere di dividere e di comporre le cose; e finalmente io ammetto una incredibile distanza e diversità fra le idee e le cose, fra l'*essere ideale* e l'*essere reale*, riconoscendo in quello il principio e la conoscibilità di questo, e in questo il fine e la materia di quella conoscibilità. Nulla dunque per me di nuovo, o di strano, che per la virtù astrattiva dello spirito nostro si possa osservare nelle cose il solo essere diviso da' suoi modi, senza che siavi un bisogno al mondo, che quell'essere stia nelle cose

realmente dall'altre qualità distinto, e partito: e quest'essere così congiunto all'altre qualità è tuttavia per me un fondamento acconcissimo dell'astrazione.

Risponda adunque alla sua istanza quel Mamiani, a cui tocca rispondere, quegli, che vuole un sì esatto riferimento delle idee alle cose; e nella sua risposta mostri tutto l'intrigo, in cui egli da sè stesso si pose.

Eccolo ubbidiente al nostro desiderio:

« Due condizioni, dice, costanti si possono avvisare in ogni « concetto egualmente che nelle cose tutte pensabili. L'una è « la loro entità peculiare, l'altra le loro attinenze. Adunque « l'idea dell'essere o giace in ogni concetto come lor parte « integrale, ovvero sorge dal paragone di questi. La prima « ipotesi rende falsi tutti i nostri concetti, imperocchè là dove « dentro le cose l'essere non giace distinto dalle peculiari de- « terminazioni: entro i nostri concetti l'idea dell'essere siede- « rebbe distinta dall'altre idee individuali ».

Da questa parte adunque il C. M. non trova una uscita.

Osserverò io bene,

1.° che l'alternativa proposta non è fatta secondo le regole logiche, perocchè secondo queste, i due membri dell'alternativa debbono corrispondersi ed esser della stessa natura: p. e. si direbbe, questa palla è o rossa, o gialla; ma non si direbbe questa palla è o rossa o d'argento. Così nel caso nostro conveniva dirsi: « l'idea dell'essere o giace in ogni concetto come parte integrale, o in altro modo, per es. come parte potenziale o virtuale »; ma il dire, o si giace come parte integrale, o sorge dal paragone, è così inesatto come il dire, il mio calzare o è parte integrale del mio vestito, o pure l'ha fatto il calzolajo:

2.° quanto al modo onde un'idea può giacere in un'altra, io non farò che ripetere ciò che un C. M. mi somministra. Questi adunque m'insegna, che si dà benissimo in natura « l'inserzione di un'idea in un'altra idea », anzi che ciò avviene ogni volta che si fa un giudizio (1): come questi pure m'inse-

(1) « Già si disse che ogni conoscenza include un giudicio, o con altra « frase, ogni conoscenza afferma o nega l'inserzione d'un'idea in un'altra « idea » P. II, c. III, II.

gna, che « dimostrare una verità generale si è scnoprire certa « sua identità con altro principio via maggiormente astratto » (1). Come dunqne in nn'idea si può inserirne un'altra meno generale, come una verità giace in un'altra verità più generale e con essa s'identifica, così pure nell'idea dell'essere s'inseriscono, giaciono, s'identificano tutte l'altre idee. È egli necessario, che in un concetto speciale stia l'idea universale dell'essere in un modo distinto? non più che nelle cose. Ma la virtù astrattiva però come può trovarla nelle cose e dentro ad esse separarla, così può rinvenirla ne' concreti speciali, astrarla da tutto il rimanente, e sola considerarla. Nè questo, m'insegna pure il C. M. che io qui vo seguitando, detrae punto nè poco alla verità delle idee; perocchè noi possiamo distinguere, in applicandole alle cose, l'elemento puramente intellettivo, dal rimanente dell'idea a cui risponde la cosa reale.

Ma ndiamo ora come il C. M. seguiti ragionando:

« Resta pertanto ch'ella sia un'idea di confronto ». Bene sta; l'ha detto tante volte che è nn'idea di confronto, o di medesimezza. Ma oimè, qni c'è nn ostacolo, non si passa avanti, eccolo:

« In qual modo si vnol far sneccedere il paragone? si dirà « egli che comparando le cose e le idee, vien fatto di rilevare « la qualità comune dell'essere, astraendo da tutte le singole « determinazioni? ma chiaro è, che noi ricadiamo per questa « via nell'assurdo combattuto poc'anzi » (2), cioè nell'aver noi tali idee, che non rispondano più bene al reale delle cose, come quelle che rappresentano l'essere isolato, e senza i modi, quando nelle cose è congiunto con molti modi.

Il secondo C. M. ben direbbe al primo, che « l'identità ri« levata nel paragone degli oggetti è sciolta per virtù astrattiva « da ogni differenza di modo » (3), che questo avviene ugualmente in tutte le idee astratte, e che come non si teme per queste, che perdano la loro verità perchè in esse l'identico si trovi sciolto da tutti i suoi modi, così non è cagione di paventare solo in favore dell'idea dell'essere, ch'ella diventi menzognera quando ritiene in sè l'essere privo interamente de'

(1) P. II, c. XII, III. (2) P. II, c. XI, II. (3) P. II, X, IV.

modi suoi: direbbe, che e converso, se non si può dedurre dal paragone l'idea astratta dell'essere, non si potrà dedurre, per la ragion medesima, nessuna delle altre astratte, e in tal caso tutto il libro del *Rinnovamento* converrà rifarsi, e assegnare un'altra origine agli astratti diversa dal paragone; e non essendovi fuori di queste, altre vie da dedurle eccetto le vie platoniche, sarà pure forzato il C. M. ad ammettere finalmente tutte le idee astratte innate nell'uomo, rompendo così all'abbominato scoglio, che di evitare si travagliava (1): direbbe di più, che finalmente si tratta di sapere se un'idea astratta dell'essere, sciolta da tutti i modi, esista sì o no nello spirito umano, e che se esiste, è di questa che si tratta, o di cui si vuole spiegare l'origine, rimanendo poi un'altra questione quella di sapere se una tale idea sia verace, o menzognera: direbbe, che l'esistenza di una tale idea distinta da ogn'altra è innegabile: e che già si ammise come cosa fuori di controversia, che « l'idea dell'essere risiede nell'intelletto distinta dall'al« tre idee e a cui possiamo pensare separatamente da tutte » (2).

CAPITOLO XLI.

CONTINUAZIONE.

Ma via, escluso il paragone de'simili, veggiamo qual sia il nuovo processo dello spirito, secondo il quale, giusta il nuovo

(1) Il C. M. dice anche queste parole: « Se l'essere dee venire guardato « come identico a tutti i modi e a tutte le differenze di cose e d'idee, in « qual maniera scuopriremo per via di confronto la sua somiglianza da una « cosa ad un'altra, e da un'idea ad un'altra? » (P. II, c. XI, 11); e con queste parole mostra la difficoltà che si scontra a dedurre l'idea dell'essere dal paragone. Tali parole io confesso di non intendere. Qual maraviglia, che si possa scuoprire la simiglianza dell'essere, se egli è identico alle cose tutte, e modi e differenze? anzi non si troverebbe sì estesa somiglianza se identica non fosse. Vorrebbe dir forse, che ponendo l'identità dell'essere tanto larga, si struggerebbero le differenze delle cose? ma possiamo noi fare, che la sua identità sia più larga o più stretta di quella che è? Di poi le differenze e i modi dell'essere non sono l'essere, ma sue limitazioni; e però s'intende assai chiaro come le differenze ed i modi coesistano insieme coll'identità, nascendo esse da un principio diverso, da un principio di limitazione.

(2) P. II, c. XI, 11.

C. M., viene in noi generandosi l'idea dell'essere. Attenzione a tutte le parole:

« Diciamo che il paragone fra i contrarii, da' quali si ori-« gina l'idea dell'essere, è quello che l'animo nostro ripete « infinite volte fra gli stati suoi positivi e gli stati suoi ne-« gativi, quando cioè viene affetto da alcuna cosa, e quando « più non ne viene affetto. Tal confronto lo muove a sentire, « che mentre gli stati positivi sono diversi l'uno dall'altro, « invece li negativi sono similissimi sempre e in tutto, cioè « che una sola forma di sentimento si ripete per ciascuno di « loro. Ma d'altra parte li positivi quantunque diversi hanno « questo di comune, che si oppongono egualmente tutti a « quel senso di privazione che abbiam descritto. L'intelligenza « nostra considerando in disparte tal forma di opposizione « viene a creare (1) l'idea astratta dell'essere. Avvegnachè « tutte le cose sono simili in ciò, ch'elle differiscono tutte « egualmente dalla privazione. Questa simiglianza, come si « vede, non è elemento integrale di lor natura, e non si di-« stingue per sè dalle varietà loro individue, ma sorge in fondo « del nostro animo per effetto del paragone fra li suoi stati « contrarii » (2).

Ora a quante e quali osservazioni possa dar luogo questo passo, è difficile a dire: io mi contenterò di alcune.

1.° Il raffrontare gli stati positivi, e gli stati negativi dell'animo nostro, potrà bene darci un astratto, che ci dica « quegli stati positivi esser tutti egualmente remoti da' negativi »; ma questa idea astrattissima degli stati positivi dell'animo nostro, non è mica l'idea dell'essere. L'idea dell'essere non esprime lo stato dell'anima nè concreto, nè astratto; l'animo è un essere particolare; i suoi stati non sono che modi di un essere particolare. Ora da' modi di un essere non si può dedurre l'essere stesso, nè da un essere solo si può trovare l'essere in universale.

2.° Gli stati negativi dell'animo non sono già il niente. Il

(1) Creare? non è dunque l'idea dell'essere dedotta, ma creata dalla mente?

(2) P. II, c. XI, II.

C. M. stesso suppone che sieno sentiti, che sieno un sentimento, dicendo « una sola forma di sentimento si ripete per « ciascuno di loro ». Paragonando adunque gli stati positivi dell'animo co' negativi, non si paragona mica il qualche cosa col niente, ma un sentimento con un altro sentimento, un qualche cosa con un altro qualche cosa; e il qualche cosa non è rimoto da un altro qualche cosa, come l'essere dal niente. Dunque ammesso anche per vero che l'idea dell'essere consistesse nell'osservar noi che « tutte le cose sono simili « in ciò, ch'elle differiscono tutte egualmente dalla privazione », non si potrebbe però cavar mai quest'idea dal confronto fra gli stati dell'animo positivi, e i negativi.

3.° Egli è poi falso che gli stati positivi dell'animo « sieno « diversi l'uno dall'altro: e invece li negativi sieno similissimi « sempre e in tutto ». Perocchè fra gli stati positivi dell'animo, e così pure fra i negativi si possono osservare molte somiglianze.

4.° Ma poniamo, che non si tratti nel passo del C. M. degli stati dell'animo; che non sieno questi che si mettano a paragone; ma che trattisi in quella vece, delle cose che all'animo stanno presenti, o che dall'animo son rimosse: trattisi adunque di paragonare l'*entità* di queste cose col *nulla* opposto. Rimarrà a dimandarsi, è egli il nulla che fa conoscere l'ente, o l'ente che fa conoscere il nulla? Presso i nostri buoni antichi sempre dicevasi che il nulla era nulla; e che paragone non si può fare se non fra due cose, che però il paragone fra il qualche cosa e il nulla propriamente non è che una cotale illusione della mente. Dicevasi, che l'intendimento nostro, non potendo concepire cosa alcuna se non mediante la forma di ente, egli vestiva di questa forma anco il significato della parola *nulla*, e a questa parola aggiungeva un cotal essere mentale che non esisteva fuori della mente (1). Definivasi questo essere mentale denominato *nulla* così: « la negazione dell'es-

(1) *Non ens autem*, dice s. Tommaso, *non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. S.* I, XVI, VII, ad 4. E altrove: *Non ens non habet in se unde cognoscatur; sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente.* Ivi, art III, ad 2.

sere »; sicchè il nulla senza l'essere non potevasi concepire, ma solo concepivasi mediante l'essere. Se queste dottrine son vere, convien dire, che prima di paragonare le cose col nulla, quell'essere mentale (il nulla) debba esser formato; e non formandosi esso se non mediante l'idea dell'essere a cui si riferisce, convien dire, che l'idea dell'essere sia formata in noi molto prima che quella del nulla. Egli è adunque assurdo l'immaginare, che l'idea dell'essere nasca dopo quella del nulla, come sarebbe se fosse vero, che essa nascesse nel nostro spirito col confronto che noi facciamo fra le cose, e la loro negazione.

5.° Di poi, se le cose messe a riscontro col nulla, si trovano tutte convenire in questo, che differiscano da lui; non si può mica conchiudere, che « questa simiglianza — non è « elemento integrale di lor natura ». Perocchè il differire dal nulla è necessariamente un elemento positivo; come il differire dall'essere è necessariamente un elemento negativo. Non inganniamoci coll'abuso delle parole, colle quali talora si fa comparire per negativo quello che è positivo, e viceversa. Consideriamo un po', che cosa voglia dire differire dall'essere. Chi differisce interamente dall'essere, è nulla. Che cosa vuol dire all'opposto differire dal nulla? Chi differisce dal nulla ha l'essere. Dunque ciò, in cui le cose tutte differiscono dal nulla e dalla privazione, è l'essere, dunque è un che positivo, dunque è certamente « un elemento integrale di lor natura ».

6.° Di più: dal n.° 5.° conseguita, che se le cose, perchè differiscono tutte egualmente dal nulla, convengono tutte in aver l'essere; dunque quest'essere è il simile, l'identico delle cose. Dunque a che ci bisogna paragonarle col nulla per rinvenirlo, e non più tosto fra di loro, come si fa nella formazione di tutte le altre idee comuni? O anzi, credesi forse che nel paragonarle tutte al nulla, non s'acchiuda il paragone di loro fra sè? Quella tutt'al più non sarebbe se non una via indiretta e più lunga che si farebbe per venire al detto paragone; perciocchè a fare quel paragone si userebbe il mezzo di quest'argomentazione tacita: « Le cose uguali ad una terza sono uguali fra di loro: viceversa, le cose che ugualmente differiscono da una terza, sono uguali in questa differenza. Ma tutte le cose ugualmente differiscono dal nulla. Dunque sono uguali in que-

sto differimento. Ma il differire ugualmente dal nulla, è convenire tutte nell'essere. Dunque tutte hanno di uguale o sia identico l'essere ». Chi non vede la stortura e l'inutile lunghezza di questo cammino? Il paragone delle cose col nulla, o colla loro privazione, può tutt'al più far meglio risaltare all'occhio della mente la loro comune qualità dell'essere; ma questa, per esser trovata, non ha bisogno alcuno di quell'immaginario paragone.

7.° Tutti gli argomenti da me recati nei numeri 4.°, 5.° e 6.°, possono anco applicarsi agli stati positivi e negativi dell'animo, sul cui paragone viene il C. M. fabbricando l'astrazione dell'essere. Perocchè egualmente si può dire, che il positivo non è conoscibile pel negativo, ma viceversa, che il negativo suppone precedente l'idea del positivo, e che la remozione del negativo è un elemento positivo e non negativo. Se non che gli stati dell'animo hanno oltracciò a loro carico le riflessioni da noi poste nei numeri 1.°, 2.° e 3.°

8.° Pare però, che il C. M. stesso senta l'assurdità di paragonare il qualche cosa col nulla: perocchè egregiamente egli dice, « lo stato fenomenico di nostra mente progredire per « due serie correspettive di fatti, mutabili gli uni, immutabili « gli altri » (1), e mostra assai bene accorgersi, se non m'inganno, come i fatti variabili abbiano bisogno di coesistere agl'invariabili per essere percepiti.

9.° Al n.° 6.° vedemmo come il paragone delle cose col nulla sia una operazione più complicata, che il paragone delle cose tutte fra loro; perocchè questa è acchiusa in quella. Però il lettore consideri se la genesi dell'idea dell'essere descritta dall'A. N. sia di tutta quella semplicità, che è necessario che sia, acciocchè ella risponda alle condizioni, secondo le quali dovea dedursi, cioè se ella si formi senza alcuna proposizione mentale, senza alcun giudizio, senz'alcuna affermazione, senz'astrazione, senza comparazione, e senza unificazione di sensazioni o d'idee, le quali operazioni tutte suppongono quell'idea preformata.

(1) P. II, c. VII, 1

CAPITOLO XLII.

CONTINUAZIONE.

Rimane a udire, come il C. M. conchiuda la sua deduzione nuova dell'idea dell'essere.

« Se vuolsi intendere, dice, dell'entità universale » (e di che altra entità trattasi?), « attribuire l'essere a tutte le cose « è un applicare ai termini del paragone o reale o possibile il « sentimento subbiettivo del paragone medesimo, come si è « usati fare per altri casi, poichè suol dirsi, questi due al- « beri sono simili, quei numeri sono uguali, il Vaticano è « grandissimo, e l'isopo è piccola pianta. E pure nè la simi- « glianza, nè l'egualità, nè il grande, nè il piccolo non ri- « siedono in modo concreto e distinto dentro le cose, in quanto « elle sono determinate e finite » (1).

Or che è? in quest'ultime parole torna alla dottrina altrove da lui professata, che l'identico e il simile non sieno dentro le cose in modo distinto. E tuttavia in modo distinto sono nel nostro intelletto. Se dunque questo è vero, e questo non toglie la verità de' nostri concetti e de' nostri giudizi, a qual pro intavolare prima tante difficoltà nell'estrazione dell'essere dal paragone de' simili? a qual pro sostenere sì fermamente, che ove nei nostri concetti l'essere (questo elemento comunissimo o identico alle cose tutte) fosse distinto, i concetti nostri e i nostri giudizj sarebbero tutti falsi?

Come conciliare questi due autori, che appariscono nel libro del *Rinnovamento*, fra di loro?

Osserverò ancora nelle citate parole,

1.° Che non è il sentimento del paragone, che noi applichiamo ai termini del paragone quando diciamo « due cose sono simili »; ma si applichiamo a quelle cose il predicato di *somigliante*, la qual somiglianza non è un sentimento, ma un'idea astratta, cose infinitamente distanti l'una dall'altra. Il sentimento subbjettivo del paragone, non è, e non può esser altro che il sentire o l'esser consapevoli di fare il paragone, e nulla più: all'incontro quando io dico, questi due corpi

(1) P. II. c. XI, II.

sono sferici, io applico ad essi l'astratto della sfericità, che è una bella e buona idea. Il sentimento del paragone non posso staccarlo da me e applicarlo agli oggetti paragonati. È dunque con somma improprietà di parlare nominato « sentimento del paragone » un predicato intellettivo ed astratto, che io applico agli oggetti da me paragonati.

2.° Non so che sia, o che valga quella distinzione fra il paragone reale e il possibile. Perocchè se io voglio formarmi le idee, ho bisogno che il paragone sia reale; nè il paragone meramente possibile mi suffraga, e m'ajuta a nulla. Ma io penso esserci corso errore di stampa, e doversi leggere « ai termini « del paragone o reali, o possibili ». Sebbene non molto s'accomodi col suo sistema quel paragone, che nasce fra i meramente possibili.

CAPITOLO XLIII.

CONTINUAZIONE.

Ma che? dopo tanti sforzi per dedurre l'idea universalissima dell'essere, la massima delle astrazioni, come il N. A. la chiama, chi crederebbe che in sulla fine entrando in campo un altro C. M. ci atterrasse l'edificio (quand'anco stesse in piedi) colle proprie mani?

Veramente si aspetterebbe che il N. A., dopo aver dedotta l'idea dell'essere comunissimo a tutte le cose, col paragone de' contrarj, cioè del qualche cosa e del nulla, ci venisse poi dicendo « eccovi l'idea universalissima bella e fatta ».

Tutt'altro: siamo lontani dell'averla bella e fatta quella idea universalissima: ci bisognano ancora troppe lisciature, e graffiature d'intorno a questo capo-lavoro.

Eccovi intanto buona trafila, per la quale ella dee ancor passare:

« La nozione dell'essere acquista poi maggiore astrattezza « e semplicità a proporzione che vien guardata isolatamente « dall'atto comparativo che la produce, e dagli accidenti del « soggetto pensante in cui ella giace, e in fine dalla conside- « razione del suo contrario, cioè del senso di privazione » (1).

(1) P. II, c. XI, n.

Ma noi abbiamo già esaminato, che cosa importino, e quanto conferiscano alla formazione degli astratti gli accidenti del soggetto pensante (1). Pure facciamo intorno a questa povera idea le funzioni che vengono prescritte dal N. A.; l'avremo finalmente, quale la cerchiamo noi, universalissima?

V'è un C. M. che dice di no.

« E non per questo (così si esprime) diventa universalis« sima, bensì può ripetersi un certo numero indefinito di « volte, conforme determinammo d'ogni altra idea comune la « quale venisse ingenerata senza sussidio d'antecedenti astra« zioni » (2).

Non siamo dunque giunti per anco al fine? E bene, tiriamo avanti. E a che miravamo noi, se non a formarci l'idea universalissima dell'essere? Questa non è ancor trovata: ci saranno delle altre operazioni a farci intorno: dicasi, quali sono, altrimenti ci resteremo a mezza strada.

Oibò, non c'è verso: il N. A. non va più innanzi, per ispronar che si faccia: qui s'arresta, qui fa punto.

Quale è dunque la conclusione? La è palese: il N. A. non è arrivato a porgerci la generazione dell'essere in universale, ch'egli cercava, e che aveasi promesso di regalarci.

CAPITOLO XLIV.

CONTINUAZIONE.

Ma sebbene nella conclusione il N. A. confessi, che non è riescito a far quello che di fare erasi accinto; tuttavia egli si vanta però, che l'idea dell'essere da lui dedotta è un'idea comune, come tutte l'altre, e ch'egli la dedusse assai convenevolmente, senza sussidio d'antecedenti astrazioni!

Io non credo bisogno di contraddire a questo. Se le operazioni da lui usate, non a formare, ma a tentare di formare quell'idea, abbiano sì o no bisogno di antecedenti astrazioni, ogni discreto lettore il vorrà decidere.

Più tosto noterò questa frase, che « la idea dell'essere può ripetersi un numero indefinito di volte ». Peno assai ad in-

(1) Vedi add. Cap XV. (2) P. II, c. XI, II.

tendere come possa ripetersi un'idea, se l'autore non voglia forse dire ch'ella si può da noi replicatamente sguardare coll'attenzione certo numero indefinito di volte. Ma questi ripetuti sguardi dell'attenzione, non veggo che importar possano al C. M., o a che abbiano a fare coll'universalità di essa idea.

Vorrà dire adunque, giacchè conviene che andiamo divinando il significato delle parole, che quell'idea si può applicare a un numero indefinito d'oggetti, ma non infinito. Mi danno a pensare che ciò egli intenda dire, benchè nol dica, le parole ch'egli soggiunge, « come determinammo d'ogni altra idea comune ecc. », le quali probabilmente si riferiscono alla sua singolar distinzione fra gli universali e i generali da noi esaminata (1).

Ma che un'idea si possa applicare a un numero limitato o illimitato d'oggetti, dipende forse dalle determinazioni d'un filosofo? Supponiamo che all'idea dell'essere, o a qualunque altra idea comune (perocchè parliamo delle idee comuni, come lo stesso N. A. le chiama) il C. M. dica così: « Sappi, o idea, che noi determinammo, che tu non ti applichi a rappresentare se non solo cento oggetti appunto, e non uno di più ». Crediamo noi che l'idea ubbidirebbe? e che si asterrebbe quell'idea dal rappresentare l'oggetto centesimo primo, che a lei a capello risponde? che si dee dire d'un filosofo, il quale coll'idea comune del colore pretendesse, che non si dovessero conoscere se non mille corpi appunto, e non più tosto tutti i possibili colorati? non sono queste, con buona grazia, puerilità filosofiche?

Il N. A. aggiunge, che l'idea dell'essere, da lui dedotta nel modo che noi vedemmo, « limitata così com'è — porge l'e« lemento precipuo del giudicio conoscitivo, cioè il verbo » (2). Se dunque è trovato il verbo *essere* per cento giudizj, perchè mai non sarà egli trovato anche per formarne altri cento? e perchè non per mille, per cento mila, e per quanti si vogliano? chi limiterà il suo uso? la volontà d'un uomo? le determinazioni di un filosofo? — Mi appello al C. M.

(1) Vedi addietro Cap. XVI.

(2) Vedi addietro Cap. XXV.

LIBRO TERZO.

DELLA CERTEZZA DELLE COGNIZIONI UMANE.

« — pervenuti una volta a distinguere e
« definire con sicurezza la forma sem-
« plice ed essenziale del vero, niuna
« cosa potrebbe impedire di ricono-
« scerla per tutto ove sia presente ».
Mamiani, P. II, c. XVII, II.

Ma egli è tempo che noi veniamo a quello che forma l'argomento proprio e deliberato del libro del *Rinnovamento della filosofia italiana*, cioè alla dimostrazione del sapere. Perocchè dell'origine del sapere noi vedemmo, che il C. M. non parlò deliberatamente, ma da necessità indotto e tirato, disvolendolo egli, nè accorgendosene, dopo rifiutata la ricerca dell'origine siccome inutile all'uopo suo, congbietturale, impossibile. Chè da vero non sempre chi scrive dice ciò che vuole; talora ciò che vorrebbe il meno; e la lingua dell'uomo, e la penna, ubbidisce alla secretissima e naturalissima forza della coerenza della verità.

Noi vedemmo il nesso fra la questione dell'*origine* e quella della *certezza;* vedemmo che il *certo* non può avere il suo fondamento che nell'*evidente,* e che l'evidente si dee cercare e si può attigner solo alla sorgente prima della cognizione e della stessa intelligenza (1): ci innalzammo passo passo in cerca di questa fonte perenne e pura; seguitandone indietro i rigagnoli che da quella scaturendo discendono; la trovammo; n'abbiamo contemplato, a così dire, il zampillo limpidissimo, l'*idea* nella

(1) Lib. I.

sua purezza, l'*intuizione dell'essere*, spontanea, anteriore ad ogni esercizio di facoltà, immanente in noi, luce sincera che procede dal volto di Dio (1). Ora noi dobbiamo cominciare a mettere a profitto cotesta nobile origine del conoscimento da noi rinvenuta, applicando il principio evidente del conoscere, la *cognizione essenziale*, alla dimostrazione delle cognizioni tutte accidentali e derivate; richiamando in pari tempo ad esame, coll'ajuto di quella tessera prima ed originaria, le dottrine onde il C. M. tolse a garantire al genere umano la certa e assoluta verità di ciò che egli conosce.

Niuno è che non s'accorga, come la teoria della certezza antecede, in ragione di ordine logico, ogni altra dottrina riflessa e filosofica; e come la ricerca stessa dell'origine delle cognizioni non acquista effettivo e pieno valore se non a quel punto, che, essendo ella giunta a discoprire l'essenza del conoscere giacente nell'intuizione dell'essere, trova nella luce di questa prima verità e la certezza propria; e quella di tutte l'altre scienze a sè inferiori. Sicchè l'*ideologia* e la *logica* hanno insieme un punto di contatto, in quanto che la prima rinviene il *primo vero*, origine o più tosto sede del sapere, e la seconda usa del primo vero come di *regola* e di *misura* a dare una ferma dimostrazione del sapere medesimo, inducendo da esso in noi una persuasione immobile, riflessa e libera. Indi, chi non vede l'importanza della questione che noi trattiamo? e come non all'una o all'altra scienza, ma giova a tutte colui che pone l'ingegno e l'opera a cacciare dagli animi lo scetticismo, il quale invidia all'umana famiglia tutto ciò che la nobilita e la sublima, il conoscimento; colui che s'impegna a pronunciare il principio della certezza con parole sì proprie, sì scevre di ambiguità, vestite di una forma così adeguata, che tutti quelli i quali vi dirizzino gli sguardi, non possano non vederne il fulgore, e confessarsene dall'acutissima luce vinti e trionfati? E però lodevole intenzione fu quella del C. M., che col suo libro intese a comporre una cotal difesa e dimostrazione del sapere, al cui vigore nessuno possa sottrarsi, se non colui che la ignora. Poichè

(1) Lib. II.

non si può certo assicurare agli studj filosofici un progresso verace, ordinato e diretto, se non per opera di que' filosofi, i quali sieno pervenuti concordi almeno ad affermare il principio della certezza. Chè da vero, altra cosa è quel progresso continuo che procede indipendente dall'uomo, anche a dispetto dell'uomo, e che non partiene all'ordine delle scienze, ma ad un altro più sublime, immenso, alle cui leggi, a' cui secreti è profano lo sguardo mortale, e cui tutto accelera, l'umana ignoranza, l'errore, il delitto; altro è quel *progresso scientifico*, quello svolgimento della verità, che è a noi uomini dalla provvidenza commesso sì come un nobilissimo ufficio, e un cotal sacro e dilettoso dovere, perciò dipendente in parte dalle libere nostre fatiche, e di cui non deesi abbandonar il corso, volea dire, al caso, come terra senza mano di agricoltore, che colle delicate piante della vite e del fico, produce la lambrusca e lo spino forte e soperchiante, ma sì bene da' buoni sapienti accortamente guidare e indirizzare. Ed egli dovrebbe esser pur tempo, che quelli i quali s'applicano agli studj presso di noi, deponendo una cotal maniera di pensare individuale e a sè stessi ristretta, e volentieri accostandosi agli studj, alle meditazioni, alla lingua altrui, intendessero mediante discussioni serie, di buona fede, e senza tanta lussuria e tant'ombra di pampini, con quella letteraria socievolezza di cui fra noi manca ancora l'esempio, a porre in chiari termini le quistioni, a facilitarne, ottenerne, perfezionarne lo scioglimento, a ridurle a quelle forme sì adeguate, e sì naturali, che diventano poi da sè stesse comuni, solenni e immutabili. In tal modo l'Italia, questa maestra de' popoli, ritornerebbe a cingersi ella stessa le tempie di lauri: perocchè in vece di avere de' letterati minuti, divisi, sparpagliati, che giornalmente rendon pubbliche delle opere non pubbliche per la lor indole e qualità, ma privatissime, cioè rappresentanti una maniera di pensare esclusivo, casalingo, ignaro di ciò che si dice e che si fa fuori della porta di casa: avremmo per così dire la nazione stessa che pubblicamente e solennemente insegnerebbe negli scritti de' suoi letterati: cioè vedrebbesi in ciascun libro accentrati e riflessi i lumi di molti, esposte con somma fedeltà e chiarezza le opinioni de' connazionali, esaminate con saga-

cità, un darsi carico di tutto ciò che merita attenzione e che fu da qualche patrio scrittore proposto, una stima scambievole, un ragionamento sempre accurato e rigoroso, almeno quanto all' intenzione; e questo spirito di ragionevolezza e di sapienza, incredibile cosa è quanto ami di accompagnarsi con una tranquilla pacatezza di favellare veramente ragionevole e umano, con una benevolenza conciliatrice, con un amore fraterno, con una franca e piena manifestazione e propugnazione di ciò che si crede, che si sente nell' intimo dell' animo, verità.

Laonde vorre'io poter togliere il nome di *progresso* a cotesto romoreggiare, a cotesto andirivieni di opinioni mal determinate, incalzantisi le une contro le altre, abortite e non partorite; nè la varietà immensa di libri filosofici, che ci trapassano giornalmente sotto gli occhi, e dopo aver recitato in pubblico, per così dire, la loro parte, rientrano tutto vanagloriosi di sè nelle quinte, ci può essere un segno sicuro da doverne argomentare i profitti grandi della vera scienza, e l'accresciuta o diffusa a molti cognizione della verità. Perocchè egli è pur vano, e da lasciarsi agli economisti politici i più materiali, il cercarsi quanti libri ogni mese si sono pubblicati in una nazione, per indursene la ricchezza scientifica guadagnata: convien cercare più veramente quanti di questi libri sieno acconci a rendere oscuro quello che prima di essi era chiaro, quanti a rendere controverso quello che prima d'essi era vero e certo, quanti a falsare il linguaggio, a renderlo indeterminato, fluttuante, a confondere la lingua semplice, propria, fissata, quanti a cacciare in dimenticanza degli scritti più sani e più profondi, quanti a dar corpo a delle ombre, quanti a pascere e sollevare l'immaginazione giovanile a danno dell' intendimento, il quale s'empie a buon'ora di pregiudizj che gli impediscono il volo, quanti a fare i sensali eloquenti di menzogne, piante diurne, notturne, mensili, annuali, di generi, di specie, e di varietà innumerevoli. Ora se questo si chiama camminare, non è però un camminare avanti, non è un andare diritto allo scopo; in somma non è un progresso in vero senso, in quel senso in cui gli uomini, fatti per la verità, dovrebbero e potrebbero progredire: e Dio volesse che cominciassimo, noi Italiani particolarmente, a non lasciarci più illudere

come fanciulli al dolce suono di questa parola *progresso*; e che invece della parola, volessimo la cosa; invece di lasciarci andare in estasi alle prime apparenze, ci facessimo ad assicurarci bene bene della qualità della merce acquistata o importata, e poi ci rallegrassimo in ragione del suo prezzo, e non delle grida de' venditori. Quando fossimo pervenuti a mettere per entro a' nostri giudizj tanto di maturità, ci accorgeremmo, che il progresso vero talora consiste nel tornare indietro; sì, a tornare indietro; nessuno sia così schizzinoso da riprendermi per questa parola; perocchè veramente quelli che abbandonano la verità, convien pure che tornino a lei, se vogliono andare innanzi; conciossiachè il progresso dell'errore non è finalmente che il progresso del gambero, il quale cammina dalla parte della coda. E questo documento egli pare che ci volesse dare il Mamiani col suo libro, non invitando l'Italia ad una nuova filosofia, ma richiamandola alla sapienza de' suoi antichi maestri, sapienza che, sviati all'illusione di un falso progresso, noi meno apprezziamo per certo, che non dovremmo.

Nè quest'apparente paradosso, che per andare innanzi convenga alcuna volta tornarsi indietro, è cosa nuova; fu veduto sempre da quelli, i cui sguardi rompono la corteccia delle cose; ma questi sono i pochi, e il secolo è cacciato dalle grida di quelli che sono i molti, e che voglion parere più molti, che non sono. Già fino dal seicento, epoca delle innovazioni filosofiche occasionate in parte dal protestantismo del cinquecento, Leibnizio, con quella sua potenza maravigliosa di mente, veniva di mano in mano scotendo da sè i pregiudizj fra i quali fanciullo era cresciuto, e confessava negli ultimi suoi anni, che la prosunzion de' moderni trapassava il segno, e che a torto aveano essi abbandonate le sentenze dell'antichità. « Anche « noi », dic'egli in un luogo, « abbiamo atteso, e non leg« germente, agli studj delle matematiche, delle meccaniche, « e degli sperimenti naturali, e da principio confessiamo che « abbiamo inchinato l'animo a quelle sentenze (de' moderni) « che accennammo ».. (Così avviene di solito alla gioventù, la qual s'apprende a ciò che trova il più nuovo, e se per isventura il nuovo è erroneo, non sempre poi nell'età matura le basta la potenza mentale, o la volontà di por giù, come

fece Leibnizio, le prevenzioni dell'età non matura). « Finalmente colla perseveranza del meditare ci siamo trovati costretti di ripararci ancora ai dogmi dell'antica filosofia. E « se licesse a noi espor qui tutta la serie delle meditazioni, « forse che si conoscerebbe da quelli che non sono ancora occupati da' pregiudizj della loro immaginazione, non esser così « confusi e inetti quegli antichi pensieri, come volgarmente « si persuadon coloro, a cui i dommi ricevuti danno noja, e « che tolgono a vilipendere Platone, Aristotele, il divo Tommaso, ed altri sommi uomini, trattandoli come se fossero « de' fanciulli » (1).

Certamente noi altri Italiani, anteriori a tant'altri popoli civili, ricevemmo un ampio retaggio di sapere da' maggiori nostri, ed egli sarebbe empietà o disperderlo odiando, o non onorarlo ignorando. Nè per questo ci si proibisce di aggiungere il frutto delle fatiche nostre all'avito patrimonio; chè anzi ciascuno è tenuto d'imitare i maggiori nell'assiduo investigare della verità, e nel dilatarne a molti il conoscimento; acciocchè e i coetanei ed i posteri ricevano qualche cosa anche del nostro, e noi non ci acquistiamo da essi la riputazione per avventura di uomini da poco, in quella che vogliamo evitare la taccia di temerarj e di leggieri. Sicchè non sia nè meccanica nè servile l'affezione nostra e lo studio posto negli antichi maestri; ma togliamo da essi per così dire lo spirito e il fiore della dottrina: chè nè tutto è vero quanto si trova detto da essi, nè tutto è chiaro, nè hanno detto tutto, nè hanno provato tutto ciò che hanno detto, nè hanno sviluppato nelle interminabili sue conseguenze tutto ciò che hanno provato. Non-

(1) *Illud tamen obiter attigisse suffecerit, nos quoque non perfunctorie studiis mathematicis mechanicisque, et naturae experimentis operam dedisse, et initio in illas ipsas sententias quas paulo ante diximus, inclinasse fatendum est; tandem progressu meditanti, ad veteris philosophiae dogmata nos recipere fuisse coactos. Quarum meditationum seriem si exponere liceret, fortasse agnosceretur ab his qui nondum imaginationis suae praejudiciis occupati sunt, non usque adeo confusas et ineptas esse eas cogitationes, ac illis vulgo persuasum est qui receptorum dogmatum fastidio tenentur, et Platoni, Aristoteli, divo Thomae, aliisque summis viris tanquam pueris insultant.* System. Theolog.

dimeno tutto si dee raccogliere, tutto studiare con amore, di quanto essi ci lasciarono, tutto sottoporre ad imparziale esame, niente ammettere che non sia da noi convenientemente accertato, niente rifiutare che a sufficienza non sia riconosciuto per falso.

Dove mi si lasci liberamente notare un pericolo, da cui si vuol guardare cautissimamente la nostra gioventù bramosa di applicarsi allo studio della filosofia. Commendevole è l'ammirazione de' grandi uomini, ove sia in noi suscitata da quel verace sapere che l'uom grande ci comunicò qual tesoro prezioso, nè v'ha disposizione migliore di questa negli animi giovanili ad apprendere le lezioni della sapienza; ella è bella questa ammirazione, ella è sacra come la virtù della riconoscenza, come il gaudio della verità. Ma egli v'ha un altro affetto, che prende pure il nome di ammirazione, ed è d'indole affatto diversa da quella: questa falsa ammirazione noi denunziamo sì come alla gioventù italica, che tanto sente, che tanto promette, funestissima. Ella è cieca questa ammirazione, non surta alla vista di un saper vero, ma eccitata tumultuosamente negli animi da strepito volgare, da una celebrità cacciata, prezzolata, figliuola d'inettissima vanità, non sincera, divisa da intenzioni secondarie, straniere alla scienza e alla verità: ammirazione di grandi uomini, sprezzatrice insolente di altri grandi uomini. La gioventù nostra, la turba della gioventù si travolge talora in questa cotale ammirazione come in un vortice; e delle impressioni profonde, che lascia in essa anche quando n'è passata la stagione, tolgono la libertà agli ingegni, e li costringono a raggirarsi d'intorno ad un carcere, dove stanno a ferri duri, impediti di spiegar l'ali per gli campi celesti dell'immensa verità.

L'*entusiasmo* adunque non sia che per la verità: allora egli è utile anche alla filosofia. Non c'impedisce allora di notare degli errori in quegli uomini che più riveriamo, come pure di riconoscere e di ricevere con gratitudine delle verità dalla bocca di quelli, le dottrine de' quali nel loro complesso noi consideriamo sì come erronee e funeste. Tali massime diressero sempre quegli studj filosofici che a noi ricrearon la vita: e pervenimmo a formarci delle opinioni ferme: e con queste cre-

demmo di potere spesso interpretare senza parte, talora congbietturare le parole, i pensieri, le intenzioni stesse de' nostri maggiori.

Or nella riverenza dovuta alla costoro sapienza, ci si aggiunge compagno l'autore del libro del *Rinnovamento*. E pure egli rifiuta allo stesso tempo quella filosofia che noi proponevamo. Non sollcva egli adunque una inutile controversia. Gioverà certamente vedere, se v' abbia una filosofia d' origine italica, e se questa s' accordi a quella che io sono venuto esponendo ne' diversi miei scritti, a quella che io pure stimo giacersi nel fondo di tutte le nostre avite tradizioni, risalendo fino ai secoli più rimoti di cui siavi memoria, fino alle prime glorie della patria sapienza. Nè però mi cale tanto, che la filosofia da me proposta sia italiana, quanto ch'ella sia vera, e però degna di essere italiana: di che io sarò sollecito di provare ancor più questo, che quello. Esaminiamo adunque senza più, la *dimostrazione dello scibile* posta dal C. M., e con tale occasione cerchiamo di stabilire qual sia, e qual debba essere la vera italica dottrina.

CAPITOLO I.

DIFESA DE' FILOSOFI CHE HANNO CERCATO UN CRITERIO DEL VERO.

Tutta la questione della dimostrazione del sapere umano si riduce, nella sua espressione più semplice, alla ricerca di un criterio supremo e irrefragabile della verità. Il C. M. stesso non può non sentirne e confessarne il bisogno. Perocchè sebbene egli distingua sette forme di vero, e prenda a dimostrare ciascuna singolarmente; tuttavia non consente meno nella sentenza degli altri filosofi, che a voler dare ferma pruova dell'umana cognizione convenga muovere da un primo vero evidente, innegabile. Di che anch'egli si volge prima di tutto a dimandare qual sia « la cognizione assoluta, o vogliam dire « la certezza a cui non bisognano dimostrazioni » (1).

Questa *cognizione assoluta*, questa certezza a cui non bisognano dimostrazioni, è appunto il criterio della verità, che viene assiduamente cercato da' filosofi; e come tale, ella diventa un segno, un indizio della verità, applicabile a tutte l'altre parti dello scibile.

Non si può adunque a meno di restarci alquanto maravigliati, sentendo il Mamiani medesimo a biasimare « que' logici « i quali dopo avere scrutate le facoltà e le condizioni del- « l'intelletto vogliono trarne alcun documento supremo, e spe- « rano condursi con esso al rintracciamento del vero, quasichè « ajutati da un segno visibile, come i piloti nell'alto oceano » (2). Perocchè questi logici non fanno finalmente, che voler cercare la cognizione assoluta, la certezza evidente, che il C. M. appunto afferma doversi prima di ogni altra cosa investigare.

Nè parimente con diritta logica, a mio avviso, egli soggiunge: « Non cercano essi dunque con sì forte sollecitudine la ve- « rità stessa, quanto cercano un segno e un indizio infallibile « per riconoscerla » (3); perocchè la prima verità ch'essi cercano è appunto un sicuro *indizio* delle altre verità; e però

---

(1) P. II, c. XX, 1. (2) P. II, c. XVII, 11. (3) Ivi.

queste due cose, esser indizio delle verità ed esser verità, non si escludono, ma stanno bene insieme. Nè certo i migliori filosofi voller mai altro, togliendo a investigare qual sia il criterio del vero, se non trovare un cotal vero universale che sia segno, e prova di tutti gli altri.

CAPITOLO II.

CONTINUAZIONE.

La conseguenza che deduce il C. M. da quel preteso errore de' filosofi mi sembra al tutto ingiusta. Perocchè egli stima, che il criterio del vero non siasi trovato fino a lui, appunto perchè si cercò un indizio o nota del vero, anzichè il vero stesso: « Di qui pertanto è derivato, dice, che la fiducia di « rinvenire cotesta nota comune d'ogni evidenza e d'ogni cer- « tezza, è rimasta vana e infruttifera » (1). E la ragione, ond'egli crede poter dedurre che la ricerca del criterio della verità sia rimasta infruttifera, e di più ch'ella sia fin anco un assunto impossibile, sta per lui non in altro, che nella discordia de' filosofi: « Vedere poi i filosofi proporre ciascuno alla volta sua « un criterio non pur nuovo e differente da quello d'altri, « ma opposto per avventura e contradditorio, sembra sufficiente « per dimostrare la impossibilità dell'assunto » (2).

---

(1) P. II, c. XVII, II. Questo prendere i filosofi tutti in un fascio, e far di tanta gente così varia, così opposta di pensare, un sol giudizio, uguale per tutti, inesorabile, appartiene a quello stile affermativo, vago, precipitoso, che caratterizza i tempi moderni, e che non promuove punto la scienza, ma solo ingerisce una diffidenza a pregiudizio di essa negli animi degli uomini. Per altro vorrei sapere come il C. M. intenda di rinnovare la filosofia antica italiana, se comincia dal dire che rimase vana e infruttifera la ricerca che fecero i filosofi del criterio della certezza. E a qual fine è volto il libro del C. M. se non a dare una dimostrazione dello scibile? Se dunque egli trova che nel criterio della certezza i filosofi abbiano faticato indarno; il Mamiani produce una filosofia nuova, e non mantiene l'assunto di rinnovare l'antica filosofia.

(2) P. II, c. XVII, II.

CAPITOLO III.

CONTINUAZIONE.

E quanto a quest'ultima ragione, se egli è vero che i filosofi non abbiano raggiunto il criterio della verità, e se ciò si può legittimamente inferire dalla loro discordanza: se questa discordanza delle sentenze prova fino che sia impossibile assunto quello di trovare un criterio; parmi che altri potrebbe colle stesse armi venire adosso al C. M.; argomentando in questa guisa:

La discordia delle sentenze fra' filosofi dimostra, che essi non hanno trovato il criterio del vero, e che questo assunto è impossibile.

Il C. M. ne propone uno per sicurissimo.

Se questo criterio del C. M. è sicuro, e quello degli altri filosofi vano ed erroneo; dunque il Mamiani discorda da tutti i filosofi.

Ma la discordia è segno di falsità e d'impossibile tentativo. Dunque il nuovo criterio del C. M. è falso ugualmente come tutti gli altri, e il M. pure ha tentato un'impresa impossibile.

Non veggo che rimanesse a rispondere al C. M., se non un: mi richiamo, non è vero che la discordia fra i filosofi sia segno di falsità di tutte ugualmente le loro opinioni, o che impossibile sia la tentata ricerca.

Or poi richiamatosi il C. M. di questa sentenza, diverrebbe almeno dubbiosa la precedente, cioè che sia rimasta vana e infruttifera la fiducia de' filosofi nel trovamento di un criterio del vero.

Ed ella è pure una immensa affermazione questa, che il mondo abbia dovuto aspettare via oltre a sei mila anni, prima d'avere un criterio del vero! Chè niente meno si contiene nell'affermazione del N. A.; del che non vorrei però far gran caso, ma piuttosto vorrei trapassare una tale scappata dell'egregio nostro filosofo, come uno di que' trascorsi di penna che anco in iscrittori per altro vigilantissimi si rincontrano. Ma tuttavia l'ho notata pel desiderio ardentissimo che ho di vedere proceder più cauti, se fosse possibile, gli scrittori dalla no-

stra bella e sagace nazione, in proferire sentenze generali, dure, spietate, le quali rassomigliano piuttosto ad una bravata, che ad un leale e dignitoso conflitto.

Di vero, se fino alla venuta al mondo del C. M. fosse rimasto occulto il criterio della verità, tutto lo scibile umano sarebbesi trovato sempre senza compiuta dimostrazione: l'uman genere stesso avrebbe creduto, e non saputo. L'invenzione di un tal criterio costituirebbe la maggior epoca non pure negli annali delle scienze, ma in quelli dell'umanità. Perchè dunque proporsi di rinnovare la filosofia de' nostri buoni padri, se niuno di essi ha conosciuto il criterio del vero, argomento sommario del libro del C. M.?

CAPITOLO IV.

CONTINUAZIONE.

La sentenza adunque, colla quale il Mamiani condanna gli altrui sistemi intorno al criterio del vero, ricade sopra di lui medesimo.

Ma consideriamo più attentamente la grave accusa che il C. M. instituisce contro a' filosofi presi tutti in corpo.

Egli li condanna perchè sono andati in cerca di qualche indizio evidente della verità, piuttosto che della verità stessa.

Or io ho già notato, che, generalmente parlando, questa è una falsa imputazione; quando anzi i maggiori filosofi hanno collocato il criterio del vero in un *primo vero* evidente, segno e prova di ogni altro vero; secondo il qual concetto anche Dante dice di quanto ci è quaggiù rivelato, che in cielo,

« Non dimostrato, ma fia per sè noto,
« A guisa del *ver primo* che l'uom crede » (1).

Gli scolastici poi facevano appunto una distinzione simile a quella toccata dal C. M. fra l'*indizio* del vero ed il *vero*; e però davano non uno, ma due criterj, il primo chiamato *prin-*

(1) Parad. I, II.

cipium cognoscendi, l'altro *principium essendi*, ovvero ancora *principium secundum quod*, e *principium per quod*, bello e buono l'uno e l'altro.

Ma lasciando queste notizie positive, la censura del Mamiani merita da noi un'altra osservazione. Se il Mamiani biasima quel criterio, il quale sia un puro segnale a farci discernere la verità, e non la verità stessa; non si dovrebbe aspettare sicucamente ch'egli, porgendoci il suo criterio, ci ponesse innanzi qualche primo vero splendidissimo, evidentissimo? Così ci saremmo dovuti attendere; e pure noi troviamo tutto il contrario: il criterio ch'egli trae fuori, dopo aver fatto degli altri criterj campagna rasa, non è un vero primitivo che racchiuda in sè tutti gli altri veri, e nella sua evidenza luca la certezza di tutti; ma esso è nna pura *nota* caratteristica, un puro segnale, pel quale noi possiamo discernere dove stia il vero. La cosa non parrà forse credibile; e pure se ne può agevolmente persuadere ciascuno, il quale consideri, come il N. A. collochi il suo criterio nell'*intuizione*, e nell'evidenza di cui questa va fornita. L'intuizione non è alcun vero particolare, ma è puramente il mezzo onde si conoscono tutti i veri; l'evidenza che l'accompagna, anch'essa non è un vero, ma è una nota caratteristica e distintiva di tutti i veri: ella è come l'*idea chiara* di Cartesio, nè più nè meno; e però s'egli è difettoso quel criterio, il quale non consista in una primissima verità, ma sia solamente un cotal segnale di tutte le verità, non potrà mai esser lasciato passare il criterio del C. M., ma rimarrà giudicato di sua bocca.

Sono adunque senza legame i due seguenti periodi, che l'uno in sequela dell'altro stanno nel libro del C. M.

Il primo è: « L'abbaglio — di molti logici consiste — nel « fare inchiesta diligente d'un segnale del vero piuttosto che « di esso vero ».

Il secondo che immediatamente seguita, è: » Discende da « ciò, che il nostro criterio solo e perpetuo sarà l'evidenza « d'intuizione » (1).

(1) P. II, c. XVII, n.

Niente affatto: discende dal primo periodo anzi tutto il contrario: discende, che il solo e perpetuo criterio del C. M., l'*evidenza d'intuizione*, non può essere in modo alcuno il criterio che si cerca del vero.

CAPITOLO V.

CONTINUAZIONE DEL CRITERIO DEL VERO PROPOSTO DAL C. M.

In mezzo a tante cose, che io sono costretto di negare all'egregio C. M., una però gliene accordo, ed è appunto quella sentenza, che il supremo ed universale criterio del vero non debba consistere in un solo indizio di lui, ma sì in una prima verità. Sgraziatamente questa proposizione, che sola io trovo di dovergli concedere di tutto ciò ch'egli dice, si è quella che contiene la sentenza capitale del suo sistema!

Che poi quella sua proposizione sia vera, non è difficile a dimostrarsi.

Perocchè se mi vien dato un indizio della verità, coll'ajuto del quale io possa conoscerla e trovarla, mi si dà per fermo una cosa eccellente; ma conviene però che mi si provi, che è un vero indizio, che è idoneo a farmi riconoscere la verità, ovecchè ella si trovi. Conciossiachè se ciò non mi si prova, altri potrebbe impormi qualsiasi menzogna, dicendomi: eccovi qua l'indizio, o la certa nota del vero. Se dunque proponendomisi un segnale, a cui io discerna il vero, è uopo che vi s'aggiunga la prova che mel faccia conoscere per autentico, un perchè egli sia tale; manifesta cosa è, ch'egli non è più il supremo criterio del vero; stando sopra di lui un'altra ragione, dalla quale egli riceve la sua virtù di provare, e a cui non la dà. E veramente quella ragione, la quale mi prova che un dato contrassegno è valido a dimostrarmi il vero dove che sia, non può essermi dimostrata vera da quel contrassegno stesso, il quale ha bisogno di essa per acquistare valore e autorità. Non è dunque nè pure un criterio universale; giacchè quella verità almeno, ond'egli ritrae la sua forza, eccede la sua sfera, e non può esser da lui indicata per vera. Laonde ad un tale criterio mancano i caratteri tutti al criterio richiesti, i quali sono

1.° che sia *evidente*, e da tutti ammesso senza bisogno di dimostrazione, 2.° che sia *supremo*, cioè che non v'abbia un perchè dinanzi a lui, ma contenga il suo perchè, per così dire, ne' proprj visceri, 3.° che sia *universale*, e che s'applichi per conseguente al discernimento di tutte l'altre verità conoscibili all'uomo, senza eccezione alcuna.

E questi difetti si ravvisano veramente nel criterio del N. A., che, come dicevamo, è l'*evidenza d'intuizione*. Perocchè questa primieramente non è una prima determinata verità, ma è il mezzo onde si percepiscono le verità, è una nota o carattere, a riscontro del quale noi ravvisiamo la verità là, dove ella sta. Ora appunto perciò è convenuto al N. A. di provarci quel suo criterio; e la prova ch'egli ne diede si fu, perchè nell'intuizione « avviene la conversione del vero con l'ente » (1). Di questa stessa proposizione poi si può cercare il *perchè*, e, come vedremo, questo perchè esiste veramente. Ma fermandoci a quella proposizione, che ci è data per prova dell'intuizione; egli è manifesto, che s'ella ci dimostra la veracità e validità dell'intuizione, ella sta innanzi all'intuizione medesima: prima dee esser vero il principio, poi la conseguenza; questa trae virtù da quello, da quello partecipa la verità. Egli è dunque indubitato, che il C. M. non ci può dare l'intuizione per criterio evidente del vero, ma dee provarcelo nè più nè meno con un bel sillogismo, che è il seguente:

Là dove il vero si converte coll'ente, c'è evidenza di verità.
Ma nell'intuizione il vero si converte coll'ente.
Dunque nell'intuizione c'è evidenza di verità.

Se il C. M. pretendesse di far di meno di questo sillogismo, e volerci imporre l'intuizione come criterio del vero destituto di prova; ognuno sarebbe in diritto di rifiutargli fede. Ma egli nol fa, ed usa in tutto il suo libro, del sillogismo che abbiamo indicato, sebbene non tratto fuori in forma, come noi abbiam fatto, per rendere via più netto e semplice il suo pensiero.

Da tutte le quali cose apparisce, 1.° che se noi dobbiamo ricevere l'intuizione qual criterio del vero, ad ammettere ciò siamo tratti da un raziocinio necessario: dunque non è un cri-

(1) P. II, c. III, VI.

terio *evidente*, ma bisognevole di dimostrazione; 2.° che la maggiore del sillogismo precedendo la conseguenza, non dipende da questa: dunque non è un criterio *supremo*; 3.° che l'intuizione essendo provata dalla proposizione, che « quando il vero si converte coll'ente non può cader dubbio od errore », questa proposizione viceversa non può esser provata dall'intuizione: dunque non è un criterio *universale*.

Non è dunque quello del C. M. il criterio cercato da' filosofi, perchè questo dee essere evidente, supremo ed universale; e quello del N. A. è dimostrato, subordinato, parziale.

CAPITOLO VI.

CONTINUAZIONE.

Ella non è dunque un'equa sentenza quella che il N. A. proferisce contro Cartesio, accusato da lui perchè nel suo celebre principio, *cogito, ergo sum*, abbia rinchiuso un sillogismo, e ciò prima di aver dimostrata l'efficacia del sillogismo (1). L'entimema di Cartesio acchiude un sillogismo sì bene, come l'entimema del C. M. Se non che Cartesio partì da un particolare, cioè da sè stesso; il C. M. partì da una proposizione universale ed astratta; perocchè è veramente una proposizione universale ed astratta il dire « l'intuizione è il criterio del vero perchè in essa il vero si converte coll'ente ». Tutti i termini di questa proposizione sono universali: 1.° l'intuizione è universale, perchè non si restringe a nessun atto particolare d'intuizione, nè all'intuizione di alcun uomo particolare, come fa Cartesio che parte dall'*ego*, ma s'estende a qualsivoglia atto intuitivo di qualsivoglia uomo anche possibile; 2.° l'ente e il vero sono idee astrattissime di tutte; 3.° la conversione pure è vera idea complessa ed universale: che è dunque a raccogliersi da ciò?

Che se il principio di Cartesio supponeva genuina la forza del sillogismo prima d'averne dato dimostrazione; il principio del C. M., oltre la forza del sillogismo, suppone la veracità e

(1) P. II, c. III, v.

l'autorità delle idee astratte, le quali esigono molti sillogismi a formarsi, e molti altri a provarsi, massime quando si tratti delle ultime e supreme astrazioni nel sistema de' sensisti.

Nè credo tuttavia di dover chiudere questo capitolo, senza dare un esempio ove apparisca, come a noi soglia avvenire, quando a qualche nostro sistema non vero poniam troppo il cuore, che intanto che ci facciamo oculatissimi a notare gli altrui mancamenti, cadiamo in quegli stessi, e ci sfuggono inosservati. A me sembrano singolarmente idonee a metter ciò in vista, alcune parole del C. M., nelle quali egli fa due cose ad un tempo, cioè 1.° dichiara che non munisce il suo sistema di alcuna prova o ragione, 2.° e appunto munisce il suo sistema di quella prova o ragione, onde esso trae ogni suo vigore. Le parole sono appunto le seguenti, che il lettore vorrà attentamente considerare:

« Alla intuizione immediata non facciam seguitare (1) nè « prove nè raziocinii »: ecco la prima parte; s'oda ora la seconda: « PERCHÈ teniamo coi nostri antichi, ch'ella nel porre « sè stessa pone la sua intrinseca realità, AVVENENDO in lei la « conversione del vero con l'ente, e l'immedesimazione del « conoscente e del cognito » (2).

Quivi medesimo adunque, dove prova l'autorità dell'intuizione perchè « nel porre sè stessa pone la sua intrinseca rea- « lità », e questo perchè « avviene in lei la conversione del « vero con l'ente », egli dichiara di non voler provare l'in- « tuizione immediata con veruno ragionamento!

CAPITOLO VII.

CONTINUAZIONE.

Due pensieri adunque dividono la mente del C. M., e gli mancò solo il raffrontare fra loro que' due pensieri per trovarli ripugnanti.

(1) Pare che avesse più tosto dovuto dire, non facciam « precedere ».

(2) P. II, c. III, VI.

L'uno de' due pensieri gli mostrò la necessità, che il criterio del vero e del certo non fosse un semplice indizio o nota caratteristica di lui, ma il vero stesso: l'altro gli suggerì, che il criterio del vero non potesse esser altro che l'intuizione, e l'evidenza che l'accompagna; ciò che è quanto dire l'operazione del conoscere, e una nota che nel vero conosciuto perpetuamente si ravvisa, e non punto lo stesso vero. Quel primo pensiero fu teoria nella mente del C. M., questo secondo fu pratica.

Ma due pensieri opposti non possono dividersi l'impero di una mente umana, senza metterci grande discordia e confusione, e senza che nelle parole dell'uomo non apparisca quella perpetua mischia che hanno in fra loro le sue idee.

Se noi vogliamo levare un saggio di questa cotal mischia, mettiamo a confronto ciò che il C. M. dice in certi luoghi del criterio della certezza, con ciò che dice in certi altri; e vedremo in molti prevalere il primo de' due pensieri, e dettare al Mamiani i ragionamenti; e in molt'altri prevalere il secondo, e il suo ragionare da questo interamente derivarsi.

E primieramente udiamo la definizione che il C. M. ci dà della *verità* e della *certezza*.

« Il reale, dice, caduto sotto la facoltà nostra conoscitrice, « prende nome di verità, e questa, esaminata e trovata evi- « dente, prende nome di certezza » (1).

Questa definizione della verità e della certezza, volendola noi esaminare in tutta la sua estensione, e non solamente al fine di mostrare il contrasto intimo che giace ne' pensieri del N. A., ci potrebbe dar motivo di lungo ragionamento.

Perocchè ecco tosto sopra di essa tre osservazioni importanti:

1.° La verità per esistere ha bisogno, secondo una tale definizione, di esser conosciuta dall'uomo; perocchè ella consiste *nel reale caduto sotto la nostra facoltà conoscitrice*. Questo assunto contiene ne' suoi visceri la distruzione della verità, e uno scetticismo recato all'estremo grado.

2.° Se il reale col solo cadere sotto la nostra facoltà cono-

(1) P. II, c. II, 1.

scitrice costituisce la verità, è inutile quella giunta che ordina di esaminare la verità, e trovarla evidente, perchè si cangi in certezza. Che cosa si può bramare di più della verità? Se dunque basta che il reale cada sotto la nostra facoltà di conoscere per essere verità, egli è anche *certezza* per ciò stesso che è essenzialmente *verità*.

3.° Se una verità per cangiarsi in certezza ha bisogno di essere esaminata e trovata evidente, ne verrebbe questa strana conseguenza, che l'intuizione immediata interna del N. A. non potrebbe giammai produrre alcuna certezza per sè, ma ella avrebbe sempre bisogno di prova, cioè di essere *esaminata*, circostanza richiesta dal N. A. all'essenza stessa della certezza.

Ma lo scopo del nostro discorso non richiede se non che ci fermiamo un poco a considerare quella parola, *reale*, che introduce il Mamiani nella definizione del vero e del certo.

Secondo noi, la parola « reale » sta bene in opposizione coll'altra « ideale »: ella risponde a questa, come *cosa* (*res*) risponde ad *idea*.

Il C. M. però non mostrasi costante nell'uso di questa parola, che gli cade di frequente dalla penna, e di cui non abbiamo trovato nel suo libro un'accurata definizione. In qualche luogo egli la intende appunto come noi. A ragion d'esempio là dove favella degli universali e degli astratti, che sono mentali produzioni (1), e toglie a dimostrarne la verità, egli di tutta possa s'ingegna a persuaderci, che quelli rispondono alle cose sensibili; nella quale rispondenza colloca egli la verità loro; e però assume, che « le idee TUTTE universali rispondono bene alla « *realità oggettiva* » (2).

Da questo luogo conviene inferire, che la realità è tutta posta nelle cose esteriori e sussistenti, e però, che ogni verità delle conoscenze a queste si riferisce. E veramente, se la realità degli *universali* consiste nel riferimento loro alle cose esterne, molto più in tali realità esterne dee consistere la verità di

(1) P. II, c. X, III.

(2) Nel c. V, I, della P. II, della realità oggettiva dice così: « Ciò che « esiste fuori di noi nello spazio è addomandato dai filosofi realità esterna, « ed anco realità obbiettiva ».

ogni altro pensamento dell'uomo. Conciossiachè ogni pensamento nostro si parte in due classi: o è *singolare* (percezione, giudizio, ecc.), o è *universale* (idea). I principj stessi, gli assiomi, le dignità, e in fine tutte le proposizioni universali, non sono che un'idea la qual si considera nell'ampia sua applicazione, come ho dimostrato altrove (1). Se dunque la realità degli universali è in un riferirsi agli oggetti esterni, molto più (volendo egli esser coerente) dee far consistere in ciò la realità delle percezioni singolari; e però non dee avervi altra realità per lui, che questa, nè altra verità (per la definizione), fuori di quella che consiste nella cognizione di tali realità esteriori.

Ma d'altra parte, egli è impossibile di non vedere, che non sempre la verità consiste nella realità oggettiva intesa in questo significato. Così la verità di una proposizione consiste manifestamente nella giustezza del nesso che lega insieme i suoi termini, eziandiochè ella sia del tutto astratta dalle cose reali e sussistenti; p. e. la verità che « il tutto è maggiore delle sue parti », è vera quand'anche niun tutto e niuna parte esistesse, e così si dica dell'altre (2). Parimente le idee universali ed astratte, come ho indicato di sopra, non hanno alcun rapporto necessario colle esterne; e credere il contrario, è un errore in cui cadono non pochi filosofi, i quali non distinguono la loro *generazione* dalla loro *natura* (3). Veggono, che quasi tutte noi le formiamo mediante operazioni del nostro spirito sopra gli oggetti esterni percepiti co' sensi; e però le tengon con questi legate indivisamente: non avvedendosi, che gli accidenti della loro generazione non costituiscono punto la lor natura; guardando nella quale vedesi manifesto, non aver esse niun nesso necessario, se non con oggetti possibili e non reali. Il qual vero lampeggia anche agli occhi di quelle menti che di

(1) V. il *N. Saggio*, Sez. V. c. V.

(2) Ecco con quanta chiarezza il Mamiani confessa che v'hanno de' principj scevri da ogni relazione necessaria alle cose reali: « Ei sono, dice, « pur tanto semplici » (i sommi universali), « che appunto per ciò tengono « la cima dell'astrazione, e nulla producono, finchè stanno isolati dai fatti « particolari » (P. I, c. XVI, 2.° afor.).

(3) Ved. addietro, Lib. II, c. VIII.

vederlo sono schive, e s'intromette in esse nascosto. Così il C. M. confessa in più luoghi, avervi degli esseri puramente mentali, i quali non hanno bisogno di rappresentare nulla di esterno (1); e talora veggendo un tal vero, e volendo pur mantenere la definizione da lui data della certezza e della verità, vien tirato ad ampliare il significato di quella parola « reale », in che egli ha collocata la verità, e a supporre che v'abbia un *reale* tutto *ideale!* Tale è là, dov'egli parla del caso, in cui l'oggetto sia tutto presente al pensiero, cioè sia cosa soltanto pensata. In tal supposto egli dice, doversi « affermare che esista, « e simile affermazione non riceverà punto di dubbio, essen« dochè la *realità* sua e la *concezione* nostra fanno una cosa « sola ». Questa realità è dunque qui una *concezione*, « una pura e semplice idea », com'egli tosto dopo la chiama, o, come potrebbesi dire più esattamente, un oggetto ideale. In questo luogo adunque la parola « *realità* » è usata per sinonimo d'*idealità*, il che è non poco strano; e pure nel periodo precedente egli avea fatto il contrapposto di ciò che è *reale*, a ciò che è soltanto *pensato* cioè *ideale* (2).

Talora dunque il C. M. pone la *verità* nel compimento del reale; talora egli distrae il significato di questa parola a significare ogni oggetto anche ideale e niente affatto reale. Egli viene con ciò ad ammettere senz'accorgersi due serie o categorie di verità, cioè le verità che risguardano gli oggetti esteriori e *reali*, e le verità che risguardano gli oggetti puramente *ideali*.

Che dovea divenire da questa incostanza d'idee e di parole? Che dopo aver egli messo per unico criterio del vero l'*intuizione*, mostrasse poi di non accontentarsi punto di esso, e sentisse un bisogno di ricorrere a qualche altro ajuto straniero dall'intuizione. E veramente, l'intuizione, come dicemmo, non

---

(1) P. II, c. X.

(2) « Consideriamo pertanto quello che avvenga entro noi della cono« scenza, quando l'oggetto sia tutto presente al pensiero e quando no, vale « a dire quando l'oggetto sia cosa soltanto pensata, OVVERO SIA COSA REALE « FUOR DELLA MENTE » (Parte II, c. II, 11). Qui il « reale » è l'opposto di « cosa pensata ».

è una verità, ma solamente un segno della verità: un tal criterio non dice se non: » il vero è quello che s'intuisce ». Dall'*intuirsi* si deduce che è vero. La certezza in tal modo viene ad essere non altro, che una pienissima fede che si presta alla facoltà d'*intuire*. Ma questa facoltà non potrebbe ella esser fallace?

Il C. M. risponde di no.

E perchè?

La ragione che adduce si è, che « il vero nell'intuizione si converte coll'ente » (1): l'abbiam veduta.

Ma chi ci dice che « il vero nell'intuizione si converta coll'ente » ?

L'intuizione medesima, o una riflessione, un'analisi che noi facciamo dell'atto d'intuire, di riflettere, di analizzare.

Ottimamente. Dunque tutto si riduce a prestare una fede assoluta alle nostre facoltà d'intuire, di riflettere, di analizzare: ma chi ci dice, che questa fede non c'inganna?

La risposta è, che è impossibile che noi non prestiamo fede all'intuizione. Per quanto si cerchi, si trova sempre che il Mamiani riassume l'ultima ragione dell'autorità dell'intuizione in queste parole: « nessuno, pensiamo noi, vorrà credere che la « mente affermando la sussistenza d'alcuna cosa, crei quella

---

(1) Mi si permetta di osservare, che il significato che il C. M. dà a questa frase scolastica, che « il vero si converte coll'ente », è al tutto diverso da quello che le attribuì la Scuola. Il C. M. la prende per un criterio di certezza, e vuole che si avveri solo nell'intuizione immediata. In un luogo (P. II, c. XVII) dice di più, che questa conversione del vero coll'ente è opera della nostra mente, che crea il vero stesso. Ma « convertirsi il vero coll'ente », secondo la Scuola, non vuol dir altro, se non che il *vero* e l'*essere* sono una cosa stessa guardata da due rispetti diversi; cioè, che quella stessa cosa che verso di sè considerata dicesi *ente*, considerata in relazion colla mente dicesi *vero* (Ved. S. Tom. *S.* I, XVI III). Quel detto scolastico adunque è tutt'altro da quello che crede il C. M., e l'uso che ne fa è al tutto sbagliato. Laonde « convertirsi il vero coll'ente » riesce a ciò che noi continuamente inseguiamo, cioè che l'essere ha un modo intellettivo, e in questo suo modo è la luce conoscitiva; il perchè lo stesso angelico Dottore dice, *verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato* (*S.* I, XVI, III, ad 1), ciò che si potrebbe anche esprimere così: « l'essere ideale (il vero) è manifestativo dell'essere reale » (la cosa).

« medesima sussistenza, ma ognuno in vece resterà certo, che « qualunque realità degli oggetti pensabili è indipendente af- « fatto dall'affermare o dal negare di nostra mente » (1). Ecco tutto ciò che si può dire in favore dell'intuizione: l'uomo non può a meno di prestarle fede (2).

Ma l'esser necessitati ad un atto di fede, è egli ragione e verità? non potrebbe darsi una necessità ingiusta? una ferrea legge di natura? una forse utile, ma però sempre cieca fatalità?

Fino che non si va più avanti col ragionamento, questi dubbj rimangono: e questi dubbj son quelli dello scetticismo

---

(1) P. II, c. IV, v.

(2) Nella P. II, c. II, toglie a cercare qual sia la prima certezza, e prova che è quella « d'intuizione immediata », o sia, come dic'egli, quella che s'ottiene co' fatti del senso intimo. Ora questa prova egli la conduce per via d'esclusione. Dice, che cinque sole sono le fonti onde possiam trarre dimostrazione del vero, oltre a quella del senso intimo, che è la stessa dell'intuizione. Ora egli toglie a mostrare, che le cinque prime fonti suppongono sempre qualche verità precedente, da esse non dimostrata. Da ciò conchiude, che non possiamo aver ricorso se non al senso intimo, a dover noi trarre la dimostrazione di quelle verità, a provar le quali non giungono le altre cinque fonti di dimostrazione: « Or noi affermiamo ed asseveriamo « che questo si ottiene o coi fatti del senso intimo, o non altrimenti, impe- « rocchè in quelli soli è il principio della cognizione ». Che cosa vengono a dire tali parole che contengono l'estremo argomento della teoria sulla certezza del N. A.? Che non rimangono se non due vie, cioè o di confessare che alcune prime verità rimangono indimostrate, e con esse, lasciandole indimostrate, cade tutta la certezza umana, o di credere al senso intimo, e nella testimonianza di questo porre il sostegno della certezza. Tutta la prova dunque sta nella *necessità* che non perisca la verità e la certezza umana. Ma questo suppone, che la certezza e la verità umana esista. All'incontro si tratta qui di dimostrare che esiste. Si suppone adunque dal Mamiani quello, che si vuol provare. Lo scettico, a cui faremo tale argomento, si riderà di noi. Egli ci dirà: il vostro argomento trae forza dalla supposizione che esista il vero ed il certo; vale adunque per voi, che ne ammettete l'esistenza; per me non vale nulla, perchè la niego. — Ma la certezza e la verità è necessaria all'uomo ed alla società. — Io nego, risponde lo scettico, tale necessità. E quando foss'anco necessaria, che perciò? se non esiste verità e certezza, potrete far voi ch'ella esista, perch'è necessaria? presumete troppo; converrebbe più tosto rassegnarsi e farne senza; perocchè l'immaginare una illusione e darle nome di verità, non è già un creare la verità stessa. Che potrebbe rispondere il Mamiani così gagliardamente incalzato dagli scettici?

il più consumato. Veramente il dimostrare la necessità di un assenso, non è un dimostrare la verità: l'uomo che è forzato, non è sempre giustamente convinto.

Riman dunque molto ancora a fare per la causa del vero, dopo aver prodotto il criterio « dell'intuizione »; perocchè con questo criterio non si possono solidamente ribattere le opposizioni degli scettici.

Il difetto e la limitazione di un tal criterio vien sempre dalla ragione che abbiamo toccata: dall'essere egli un indizio e una nota della verità, e non la verità stessa, la verità evidente, e di prova non bisognosa, la prima, l'iniziale verità; e questo difetto era impossibile a non sentirsi.

L'aver fatto consistere la verità nella *realità*, metteva sulla via a porre il criterio « nella intuizione », perocchè la realità si *percepisce*, come noi sogliamo dire, o, come parla il Mamiani, s'intuisce. Un tal pensiero è assai consentaneo a quello de' sensisti, i quali riducendo ogni conoscenza alle *sensazioni*, convennero di mettere il criterio del vero nelle testimonianze de' sensi esteriori.

L'avvedersi poi, che oltre gli oggetti esteriori, vi hanno degli oggetti puramente mentali, è un avviso salutare che incammina la mente ad un altro criterio diverso dall'intuizione, ad un criterio che non è già, come questa, un semplice indizio del vero, ma che è una verità prima, una luce che contiene in sè stessa la manifesta essenza della verità.

E di vero, fino a tanto che noi stiamo nella realità esterna, non abbiamo ancora colta la verità: la realità è per sè oscura e cieca; mentre la verità è una luce spirituale: la realità ha bisogno di essere conosciuta; ma la verità è quella che fa conoscere: la realità è di sua natura aliena dalla mente; ma la verità è nella mente: quella in una parola è una forma di essere al tutto diversa da questa, che pel bisogno di separarle io le chiamo *forma reale*, e *forma ideale dell'essere*; l'una delle quali cioè la seconda è cognita per sè, quando l'altra cioè la prima è cognita solo pel suo congiungimento e quasi secondo connubio colla seconda.

Non sarà dunque inutile, che io faccia osservare nell'opera del N. A. le traccie di questo tendere continuo della mente

verso una verità prima e suprema, allorquando le si presentano a contemplare degli oggetti puramente ideali, quali sono gli astratti od universali, o sia in forma d'idee, o in forma di principj.

Nel Cap. XII della P. II egli parla de' principj universali. Ora venendo a quelli ch'egli denomina assiomi, così dice: « Parve « a parecchi filosofi del nostro tempo, che la dimostrazione « degli assiomi riesca più che sovente impossibile; e però l'e- « videnza loro essere un fatto primo, non esplicabile dell'inten- « dimento ». Se fossero un fatto primo, sarebbero d'intuizione immediata, e però apparterrebbero al criterio di intuizione proposto dal C. M. Ma qui egli non si contenta, e saviamente dice così: « Mal si conobbe da quei filosofi, che dimostrare una « verità generale, si è scuoprire certa sua identità con altro « principio via maggiormente astratto » (1). Qneste parole del N. A. dimostrano, che la sna mente nel proferirle era incamminata verso un criterio supremo di tutte le verità, consistente non già in un indizio di verità, ma in una verità prima.

E veramente, se la dimostrazione di una verità meno generale sta tutta in nna verità più generale colla quale quella prima s'identifica, egli ne dee venire questa conseguenza, proseguendosi dietro un tal cenno a ragionare, che ordinate tutte le verità in nna serie secondo il grado di loro universalità, si ascenda finalmente a una idea che sia di tntte la più universale, e a cui niun'altra stia sopra in ampiezza. Ora dato per vero, che in qnesta serie l'inferiore o sia meno generale si provi col mostrarla compresa nella superiore e più generale, ne viene necessariamente che quella che sta sopra tutte e che è l'universalissima, contenga la dimostrazione di tntte, e da ninna di esse possa essere dimostrata. Se si dà dunqne un criterio supremo di verità, sarà dessa questo criterio. Converrà pertanto rinvenire questa verità prima e di tutte snprema; e se noi troveremo in essa una luce evidentissima, e nna virtù di provare con necessità, noi diremo d'aver trovato il criterio desiderato.

(1) P. II, c. XII, III.

In tal caso non sarebbe già più l'intuizione in genere il criterio del vero; questo criterio sarebbe la *prima* e *suprema verità da noi intuita,* verità ampiissima che le altre verità abbraccia virtualmente in sè stessa, e che perciò è a tutte superiore: noi non ci abbandoneremmo più fiducialmente all'atto delle nostre facoltà, ma ci abbandoneremmo sì bene, e daremmo credenza alla stessa verità: non avremmo un semplice indizio di verità, sempre bisognevole di esser provato tale, ma sì avremmo innanzi la stessa essenza del vero.

Il C. M. adunque mettesi talora sulla via di pervenire a questo criterio: ma occupato troppo la mente dall'altro, non vi perviene giammai. Così egli non giunge a conoscere, che i primi principj si riducono tutti ad uno solo, anzi ad una idea sola, e parla di essi come fossero molti. Di questi poi dice bensì, che non si possono dimostrare, ma soggiunge che « ci « bisogna provare con la storia fenomenica dell'intelletto, che « niuna idea e niun principio rimane superiore a quelli, e che « niun senso, niun giudicio, niuna esperienza è bastevole a ge« nerarli » (1): di che trae l'aforismo, che « la storia naturale « dell'intelletto dee precedere tutte quante le speculazioni della « Filosofia » (2).

Questa sentenza ricade nel criterio dell'intuizione immediata, perocchè dall'esser dimostrato che quei principj non possono essere generati da niun senso, da niun giudizio e da niuna esperienza, conchiude tosto il Mamiani, che dunque sono d'intuizione immediata, e però indubitabile.

Io non dirò se l'aver dimostrato que' principj non generati da' sensi, dal giudizio e dall'esperienza, sia quanto un averli dimostrati d'intuizione immediata. Dico bensì, che tutto ciò, se fosse, non basterebbe ancora a dimostrarli indubitatamente veri. Perocchè quale illazione necessaria sarà questa, che dal non essere un principio generato nè dal senso, nè dal giudizio, nè dalla esperienza, sia perciò vero e necessario? Il non potersi spiegare l'origine sua, nol rende vero nè falso, perchè la verità dee essere una luce intrinseca al principio stesso. Nol prova nè

(1) Par. I, c. XVI, 2.° afor.

(2) Ivi.

pur vero la sola intuizione di lui; perocchè noi possiamo intuire tanto il vero, come il falso. Se dunque si dà l'intuizione del vero e quella del falso, convien dire che l'una si distingua dall'altra solamente in virtù della qualità dell'oggetto intuito; sicchè se l'oggetto sia vero, vera si chiami l'intuizione; se l'oggetto sia falso, falsa l'intuizione. Da che rettamente dobbiamo conchiudere, che l'intuizione per sè stessa non può essere il criterio del vero, ma che criterio del vero dee esser sola l'intuizione del vero: e però ci vorrà un altro criterio, che ci faccia poi distinguere questo vero da noi intuíto, e che lo distingua dal falso pure intuíto. Il vero dunque intuíto è quello che rende vera l'intuizione, e non l'intuizione rende vero il suo oggetto; come per l'opposto il falso intuíto rende falsa l'intuizione, eziandiochè noi il giudicassimo falsamente per vero.

Di che si trae una patente dimostrazione, che il criterio del vero non può riporsi giammai nè nelle nostre facoltà, nè nelle loro operazioni o atti (uno de' quali sarebbe l'intuizione); ma conviene anzi riporlo in un *oggetto di esse facoltà essenzialmente vero*, ossia costituente l'essenza stessa della verità, il quale oggetto dona egli appunto autorità e valore alle facoltà stesse, perocchè noi argomentiamo, ch' esse hanno queste doti solo per la natura dell'oggetto a cui si riferiscono, che è la verità.

Aggiungerò finalmente, che anche nel brano ultimamente recato del libro del C. M. giace quella perpetua sua incoerenza tante volte da noi notata, di rendere la questione della certezza dipendente al tutto da quella dell'origine delle idee, dichiarando egli pur questa affatto straniera dall'altra, e anche insolubile. Perocchè come si può dimostrare, che i primi principj non possano esser generati nè dal sentimento, nè dall'esperienza, nè dal giudizio, se non si rimescola fino al fondo tutta la dottrina dell'origine (1)?

(1) Come ho già osservato, nella mia filosofia la questione dell'origine è più staccata da quella della certezza, che non sia nella dottrina del Mamiani. Perocchè al C. M. è necessario di risalire alla genesi delle cognizioni per determinare quali appartengano all'intuizione immediata, quali no; quando io non ho bisogno che di trovare l'ordine logico delle idee per iscuoprire qual sia la prima logicamente, criterio di tutte l'altre.

CAPITOLO VIII.

CONTINUAZIONE.

L'accorgersi, che la prova di una verità inferiore non consiste in altro, che in dimostrarla contenuta in una verità superiore, cioè più universale, è quanto un accorgersi, che senza verità universali non si dà dimostrazione di sorte.

Perocchè se noi percorriamo la serie delle verità discendendo dalle più universali alle meno universali, verremo finalmente alle verità singolari. Ora queste o contengono qualche elemento universale, o si vuole che non ne contengano alcuno. Sebbene questa seconda parte del dilemma sia assurda, tuttavia supponiamola per un momento vera, e ne avremo questa conseguenza, che le verità supposte singolari si dimostreranno o col farle veder contenute in qualche verità universale, o con altro mezzo qualunque. Se anch'esse si dimostrano riducendole a verità universali, in tal caso il principio della dimostrazione sì de' veri universali, come de' veri singolari, è uno stesso, cioè il più universale di tutti i veri. Se poi si vuole, che i veri singolari sieno dimostrati per qualche altro mezzo, come sarebbe per l'intuizione immediata, in tal caso noi avremo due principj di dimostrazione, ossia due *criterj*, e non più uno solo. Il criterio cioè di tutte le proposizioni universali consisterà nella proposizione universalissima, e il criterio delle verità singolari in quell'altro mezzo qualsiasi che si propone. Ora l'ammettersi due criterj supremi e indipendenti del vero, è assurdo (1); dunque convien dire, che anche i veri singolari trovino negli universali la loro dimostrazione e certezza.

Questa osservazione riceve maggior forza, ove si consideri bene, che non ci hanno veramente verità così singolari,

(1) Il C. M. (P. II, c. II) reca molte autorità di filosofi a provare che una è la verità, fra l'altre questa di Filippo Mocenigo: « O non v'ha « certezza alcuna nel mondo, o se ne trova una soltanto, da cui tutte l'altre « discendono » (*Universalium Instit. Contempl.* I, c. II); e in un altro luogo riconosce che « la verità è semplice e identica con sè stessa in per« fetto grado » P. II, c. XVII, n.

le quali non contengano qualche elemento universale, come abbiamo voluto supporre. Imperocchè ogni verità afferma o nega qualche cosa, e l'affermare o il negare esige sempre il verbo essere o espresso o sottinteso, il quale dallo stesso Mamiani è riconosciuto per l'universalissima delle idee, e per la massima delle astrazioni. Di più, il *formale* della cognizione non istà che nella parte sua *universale*, sicchè ella è sentenza comunissima delle scuole e de'maggiori filosofi italiani, che il singolare appartenga al *sentire*, e l'universale costituisca l'*intendere*. L'incatenamento adunque delle cognizioni non è punto interrotto; e dalla massima più astratta delle verità, egli discende gradatamente e senza salto alcuno a quelle che sembrano nel primo aspetto al tutto particolari, perchè s'apprendono col sensibile, che ne porge la materia; e così tutti gli anelli di questa catena rientrano gli uni negli altri, di guisa, che le minime verità sono contenute nelle medie, e le medie sono comprese nelle massime, e le une si dimostrano per l'altre, e tutte per la prima, che tutte in sè le raccoglie.

CAPITOLO X.

CONTINUAZIONE.

Però non fa meraviglia se il N. A. di pari coll' « intuizione » intrometta sempre nel discorso alcuni principj universali, che quella ajutino, e sostentino; imperocchè egli è impossibile andar avanti coll'intuizione sola, senza sorreggersi sopra verità, e principj universali.

Già in cima a quel capitolo dove parla della « prima certezza », sebbene per entro ad esso non faccia menzione di principj, ma solo di fatti del senso intimo, tuttavia ci pone una sentenza del Tasso, che afferma avervi de' « principj che « non possono essere provati, ma sono noti per sè stessi, i « quali tutti si riducono ad un certissimo e primo principio « col quale ciascun altro può esser provato, e questo è che « l'affermazione o la negazione sia vera in tutte le cose » (1), che viene a dire il principio di contraddizione.

(1) T. Tasso, *Il Porzio, ovvero della Virtù*.

Noi abbiam fermato, che quando un' idea più universale si applica ad altre idee meno universali, quell' idea prende il nome di principio, sicchè « un principio non è altro se non una proposizione che esprime l'applicazione di un' idea ». Così, a ragion d'esempio, questo principio, il tutto è maggiore delle sue parti, non è altro che l'idea astratta di maggiorità applicata al tutto e alle parti.

Cerchiamo adunque qual sia l'idea che si cangia, in applicandola, nel principio di contraddizione. Vedesi assai manifesto dall'analisi di questo principio, che essa non è se non l'idea dell'essere, la qual si applica a tutti gli enti particolari: imperocchè col dire: se una cosa è, ella è; ovvero col dire: una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo; che sono le formole del principio di contraddizione; non si fa che raffrontare il *non-essere* all'*essere*, e vedere la contraddizione che sta fra l'uno e l'altro. L'*essere* dunque è la *misura*, che viene applicata, ossia è la *norma* secondo la quale si giudica; e trovando che una cosa pensata conviene a questa norma, cioè che ha l'esistenza, noi concludiamo, che ella non è nulla, o sia, che a quella norma dell'essere non ripugna. Il principio di contraddizione adunque suppone nella mente l'idea dell'essere universale, ed anzi egli non è altro, che uno dei primi usi che noi facciamo di questa idea. La qual dottrina io già feci conoscere essere antichissima, e recai a provarla un bellissimo luogo di Alessandro di Ales, celebre scolastico del secolo XIII (1).

In vero, questo insigne teologo, commentando Aristotele che pone per supremo criterio del vero il principio di contraddizione, s'avvide che a questo principio dovea precedere nella mente l'*idea dell'essere*: e però convien dire o che Aristotele stesso non è coerente nelle sue dottrine, o che conviene intenderlo assai diversamente da quello che l'hanno inteso alcuni, i quali imputavano a lui l'opinione, che niun lume naturale s'abbia lo spirito umano, ma solo de' lumi acquisiti (2).

---

(1) V. *Principj della scienza morale*, cap. I, art. III, nota ultima.

(2) Vedi che cosa noi abbiamo detto sopra di ciò nel *N. Saggio*, sez. IV, cap. I.

Andando adunque per questa via, conviene di necessità pervenire a quello a cui pervennero gli antichi, cioè conoscere che lo spirito nostro è informato da un primo lume (1), e che questo non può essere altro, se non una visione dell'essere sebbene imperfettissima, perchè priva delle terminazioni dell'essere stesso, come oggetto veduto in lontananza; conciossiachè dal solo essere procede il principio di contraddizione usato dall'uomo manifestamente fino nelle primissime sue operazioni mentali. Il qual uso è sì chiaro, che quegli stessi i quali vogliono dedurre tutti gli universali dai singolari, sono astretti di confessare, con una palmare incoerenza, che del principio di contraddizione lo spirito intelligente non può far di meno giammai, nè meno ne' primi atti del suo intendimento.

Ma che farà il C. M. accorgendosi di queste conseguenze, che nascono necessarie dalla sua confessione di aver usato

(1) Credo utile cosa sottoporre qui all'attenta considerazione de' lettori un passo di un celebre filosofo italiano, di un traduttore di Aristotele del secolo V, Anicio Manlio Torquato Severino Boezio. Nell'opera *Della Consolazione della Filosofia* egli distingue quattro facoltà dello spirito umano: il senso, l'immaginazione, la ragione e l'intelligenza. Alla *ragione* attribuisce gli universali; ma all'intelligenza dà una *forma* che sta sopra agli universali tutti. Della ragione dice: *Ratio vero hanc quoque (imaginationem) transcendit, speciemque ipsam quae singularibus inest, UNIVERSALI consideratione perpendit.* Parlando qui della *specie* che sta negli universali, sembra propriamente che tocchi quella che noi chiamiamo *essenza specifica imperfetta.* Ma seguendo poi a dire, che l'*intelligenza* soprastà agli universali tutti, pare che fra la *ragione* e l'*intelligenza* in questo luogo di Boezio v'abbia un salto, dove manchi l'anello che risguardi l'*essenza specifica astratta,* e le *essenze generiche.* Come che sia però, quello che io voglio fare osservare si è la *forma* attribuita alla sola intelligenza, di cui dice così: *Intelligentiae vero celsior oculus existit. Supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam SIMPLICEM FORMAM pura mentis acie contuetur.* Parole che riceverebbero una chiara interpretazione ove s'intendesse per quella semplice forma « l'essere »; di che verrebbe, che la maniera propria, onde l'intelligenza vede le cose, sarebbe di vederle tutte sotto l'aspetto di enti, e non sotto l'aspetto delle differenze e qualità inferiori. Ma non voglio io però attribuire a Boezio tale dottrina. Bastami l'avere accennato, che questo grand'uomo fece oggetto dell'intelligenza la *semplice forma.* Chicchessia può vedere, riflettendovi, che la *semplice forma* onde lo spirito nostro tutte cose concepisce, è l'*essere:* e questo rimarrebbe vero eziandiochè Boezio non ci avesse pensato. Il luogo è nel V *De Cons. Philos. Prosa IV.*

sempre fino a principio de' suoi ragionari il principio di contraddizione? E non avvedersi che questo principio è universalissimo, e che perciò appunto vale, ed è richiesto in ogni ragionamento, egli è impossibile. Che farà dunque?

Riparerà a questo inconveniente col suono di alcune parole, le quali mettendo un po' di confusione nella mente de' meno accorti, coprano bellamente la piaga invece di sanarla.

Le parole sono quelle, onde il C. M. assicura, che il principio di contraddizione « ha base in qualunque fatto. E per « vero », seguita a dire, « ogni fatto in sè lo contiene in « maniera implicita, benchè sempre determinata » (1).

Chi non sente l'ambiguità, e l'oscurità di queste parole? Converrebbe ch'egli ci dicesse, che cosa egli intende con quella frase metaforica « aver base in un fatto », e con quelle altre « in maniera implicita, benchè determinata ».

In qual modo un fatto contiene un principio? Se egli intende un fatto esterno e reale, non può certamente un principio esser parte sua integrale, un principio, che è cosa al tutto mentale. Il principio sta nella mente, e l'entità di un tal fatto è tutta fuori della mente. Il fatto reale può bensì essere dalla mente concepito; ma questo non vuol dir altro, come abbiamo veduto, se non, essere stato quel fatto subordinato per operazione interna del nostro spirito ad una forma universale (2). Anche in tal caso il fatto come tale non contiene niente di universale; ma l'universale a lui si aggiunge dal nostro spirito. Niun fatto adunque può contenere il principio di contraddizione, 1.° perchè un fatto è *cosa reale*, e il principio di contraddizione è tutto *cosa* mentale o *ideale*; 2.° perchè un fatto è sempre particolare, e un principio è sempre universale, e il particolare, come meno esteso, non può contenere l'universale come più esteso, a quella guisa appunto che il piccolo sta nel grande, e non il grande nel piccolo: il principio poi di contraddizione è l'universalissimo di tutti i principj, ed ha bisogno dell'universalissima delle idee (3). Egli

(1) Parte II, cap. XX, 1. (2) Vedi addietro, Lib. II, c. XXXVII.

(3) Il N. A., Parte II, cap. XX, 1, dice che il principio di contraddizione « è DI SUA NATURA universalissimo ».

Lo sviluppo è celere: il principio diventa subito universale: ma per quanta fretta gli dia il N. A., cacciandol ratto dallo stato di particolare a quello di universale, potrà egli aggiungere tanta fretta altresì alle menti de' lettori sicchè trasandino non osservando che quel principio è stato, sebben breve tempo, particolare? e se essi osservano ciò, la cosa è fatta; il marcio è scoperto; l'assurdo di aver supposto un principio particolare, come a dire un principio non principio, è trovato, e non si può nasconderne la vergogna.

CAPITOLO X.

CONTINUAZIONE.

Aggiungerò una riflessione, che provi via più chiaro come il criterio del C. M. non sia già un solo, ma veramente due, ridotti ad una unità nominale.

Egli distingue due specie di verità. Le prime sono le fenomeniche, o sia quelle che appariscono immediatamente al senso intimo; le seconde quelle, che dalle prime s'inferiscono per necessità di ragionamento. « Alle due specie adunque di ve« rità », egli dice, « abbiamo imposta un'appellazione me« desima, e le chiamiamo verità e certezze d'intuizione. Però « la prima vien detta da noi intuizione immediata, la seconda « intuizione mediata » (1).

Or secondo questa maniera abusiva di parlare, tutte le verità sarebbero verità d'intuizione, e solo si distinguerebbero due specie d'intuizione, immediata o mediata. La parola *intuizione* adunque significherebbe l'atto di qualsiasi potenza intellettiva, il quale abbia ad oggetto il vero; e se l'intuizione è l'infallibil criterio, verrebbe la strana conseguenza, che ogni atto delle nostre facoltà intellettive essendo intuizione, sarebbe dichiarato infallibile.

Questa osservazione vale per tutti quei luoghi del libro del *Rinnovamento*, dove si dà per criterio l'intuizione in generale.

(1) Parte II, cap. III, 1.

Quegli altri luoghi poi, dove si pretende di richiamar tutte le cognizioni alla sola intuizione immediata, mi somministrano la riflessione seguente, che è quella a cui propriamente intende questo capitolo.

L'intuizione *mediata* si può ella chiamare propriamente intuizione? Questo è quello che io credo di dovere assolutamente negare.

La intuizione immediata è definita dal N. A. « l'atto di « nostra mente, il quale conosce le proprie idee e le atti- « nenze loro reciproche »; e vien detta anche « una noti- « zia pura mentale, ristretta nei soli fenomeni del senso in- « timo « (1).

Della mediata poi egli dà quest'altra definizione: « L'atto « di nostra mente, il quale per la certezza assoluta dell'intui- « zione immediata, *prova* in modo altrettanto assoluto l'esi- « stenza dell'estrinseche realità » (2). Or qual è questo modo assoluto, onde dall'entità fenomenica, che colla intuizione immediata è scorta, si trapassa a conoscere le realità esterne e sussistenti? Il principio di contraddizione, dice il Mamiani: « Il passaggio dall'una all'altra fu ritrovato nella impossibi- « lità *metafisica* (3) di negare il fenomeno. Sola sorgente adun- « que d'ogni nostra dialettica è stato il principio della con- « traddizione » (4).

Chi non vede adunque manifestamente, che tutte le verità ch'egli attribuisce all'intuizione mediata, non sono veramente intuite dallo spirito, ma solo argomentate da quelle altre che intuisce lo spirito? Or la parola *intuizione* non può significare, propriamente parlando, che un'apprensione immediata; e però il dire che v'ha una *intuizione mediata*, è un far uso di quelle frasi vaghe, improprie e contradditorie, che sogliono confondere e sovvertire tutto il regno della filosofia.

Le verità che il C. M. chiama d'*intuizione mediata*, sono dunque le verità d'argomentazione, e non d'intuizione: e l'*intuizione* non fa, relativamente ad esse, che prestare il punto

(1) Parte II, cap. III, I.

(2) P. II, c. III, IV.

(3) Egli volea dir *logica*.

(4) Parte II, cap. XX, I.

fermo, su cui s'appoggia la leva, per così dire, del raziocinio. Dunque conviene per queste seconde verità prestar fede al raziocinio, ond'elle si deducono; dunque conviene aver ricevuti per autentici ed efficaci i primi principj, de' quali fa uso il raziocinio, e fra questi, in capo agli altri sta il principio di contraddizione; dunque conviene presupporre già formate le idee universali dalle quali nascono i principj, e prima di tutte quella dell'*essere*, onde procede il principio di contraddizione; dunque il criterio del C. M. suppone molto più, come dicevamo, che non faccia il criterio di Cartesio.

Di qui è pertanto manifesto, che il C. M., senza avvedersene, adopera non un solo principio del vero, ma due, cioè 1.° l'intuizione e 2.° il raziocinio: l'intuizione per la conoscenza della parte ideale, il raziocinio per la conoscenza della parte reale. L'intuizione è un indizio del vero: il principio di contraddizione, a cui s'appoggia il raziocinio, è un vero egli stesso manifestativo di altri veri.

Noterò in fine, che quanto all'improprietà manifesta di quella denominazione d'*intuizione mediata*, viene in qualche modo riconosciuta dalla coscienza stessa del C. M., il quale in più luoghi del suo libro dà il nome d'intuizione alla sola immediata; mostrando con ciò assai chiaro di sentire come ad essa sola convenga esclusivamente questo nome (1).

---

(1) « Chiamiamo *Intuizione* », dice in un luogo, « la vista intellettuale « dell'oggetto pensato, astraendolo da qualunque riferimento a sostanza e « guardato nella sua entità fenomenica » (Parte II, cap. I, IV). Vedesi qui come all'intuizione generalmente presa egli applica una definizione, che non si conviene se non a quella che altrove ha preteso di specificare colla denominazione d'*immediata*. S'attenda a quest'altro luogo: « Da queste « condizioni e attributi dell'evidenza intuitiva può e dee scaturire ogni al- « tra evidenza, la quale dagli occhi della ragione sia trovata legittima » (Parte II, cap. V, 1). L'*evidenza intuitiva* di cui qui si parla è quella dell'intuizione immediata; ogn'altra evidenza non è dunque intuitiva; non può adunque dirsi evidenza d'intuizione. Poco appresso riduce il problema, ch'egli chiama della realità obbjettiva, a doversi trar fuori una prova di ragionamento o di fatto della realità esterna « dalla condizione generale e « continua dell'intuizione » (Ivi, 11). Manifestamente si vede, che ivi usa la parola *intuizione* solo a indicare la *immediata*, e che fa consistere la

e d'indipendente da que' suoi oggetti, questo nuovo personaggio filosofico messo in iscena dal N. A., sarebbe il servitore che fa la sua gran figura da padrone, di cui s'è messo indosso le vestimenta. Perocchè l'atto dello spirito, diviso dalle idee, da' giudizj e da' raziocinj, è veramente un bel nulla: e unito con questi, è loro dipendente, ed acquista da essi ogni cosa. Ove ciò fosse, la strada di trovare il vero indicata dal C. M. sarebbe l'usata sempre fin qui; cioè quella delle idee, de' giudizj, e de' raziocinj; sott'ordinando i giudizj gli uni agli altri; distinguendo quelli che sono rispettivamente consegnenze, da quelli che sono rispettivamente principj; risalendo mano mano per questa scala continua di proposizioni, fino che si perviene ad una, che è principio e non conseguenza (1), e però a quell'idea che s'adopera in questo principio primissimo, la quale, più semplice e più ampia di tutte le altre, non abbisogna di nessuna, non è contenuta in altra, quando tutte abbisognano di lei, tutte sono in lei contenute. Perocchè così si suol pervenire alla vera sorgente purissima di tutte le altre verità. In tal caso il principio del C. M. cesserebbe dall'essere l'intuizione o mediata o immediata, ma sarebbe il raziocinio, e più propriamente ancora, il primo elemento di ogni raziocinio, la prima idea.

Vediamo adunque di meditare un po' più addentro questa intuizione immediata del N. A.

Già fino dalla sua definizione noi trovammo, ch'ella suppone le idee non solo, ma ben anco le loro attinenze; e che ella è intuizione d'idee, intuizione d'attinenze d'idee (2). Dunque ell'è un atto della mente, un atto di conoscere, un atto che va a finire nelle idee e nelle attinenze loro reciproche. Che sono le attinenze reciproche delle idee? come si legano esse?

---

(1) Così s. Tommaso ripone la certezza delle cognizioni nostre tutta nella certezza de' primi principj di cui esse sono conseguenze, là dove dice: *CERTITUDO TOTA ORITUR EX CERTITUDINE PRINCIPIORUM. De Magistro.* Non riponeva dunque questo grande italiano il criterio del certo ne' particolari, ma negli universali, i quali soli, a suo detto, costituiscono la *scienza*.

(2) Ripetiamo le parole del N. A. L'intuizione immediata è « l'atto di « nostra mente, il quale conosce le proprie idee e le attinenze loro reci- « proche ». P. II, c. III, 1.

con giudizj e raziocinj: le attinenze dell'idee costituiscono de' giudizj, e si trovano specialmente coll'ajuto de' raziocinj, i quali ci mostrano le idee, l'una dentro l'altra, e queste e quelle simili o dissimili da cotest'altre. L'oggetto adunque dell'intuizione del C. M. non sono se non idee, giudizj e ragionamenti. Non mette a ciò il N. A. se non questa limitazione, che tai giudizj e raziocinj dell'intuizione immediata non cadano fuori dell'ordine ideale: « Così fassi evidente, egli dice, che da « quell'atto non può comprendersi mai, nè provare in modo « veruno qualunqne realità, che ideale non sia; quindi ogni « giudizio, ogni affermazione, ogni credenza, la quale non cade « direttamente e esclusivamente sopra le idee, prova per l'in« tuizione immediata la certezza del proprio essere fenomenico; « non l'oggetto estrinseco, del quale afferma o giudica, o « crede » (1).

Si potrebbe andar più avanti. Potrebbesi raffrontare con questo un altro pensiero del N. A., il quale confessa, che noi non ragioniamo di cosa alcuna, se non in qnanto la conosciamo. Ora nna cosa in quanto è conosciuta, è un oggetto mentale. Dunque potrebbesi conchiudere, che oggetto dell'intuizione immediata sieno ugualmente tutte le nostre conoscenze, e non sole alcune, perchè tutte si fondano nelle idee. Il passo a cui voglio accennare è il seguente: « Coloro i quali « vogliono far capo all'Ontologia, come a scienza universa« lissima, indipendente e assoluta, assentono pur nondimeno « ch'ella parla e ragiona di tutti gli esseri, in quanto li può « conoscere: e questo a cagione che le esistenze non cono« scinte contano per noi come nulla. È dunque l'Ontologia « un complesso di conoscenze, cioè a dire, di fatti intellettuali; « e a chi voglia sapere la forma, la validità e l'origine di essi « fatti, conviene cercare innanzi la natura e le operazioni « dell'intelletto » (2). Tutto adunqne si riduce a fatti intellettuali; e i fatti intellettuali non sono essi l'oggetto dell'intuizione immediata?

---

(1) Parte II, c. III, vi.
(2) Parte I, c. XVI, 1.° afor.

Seguitiamo: in un altro luogo del suo libro il N. A. distingue il mondo scientifico, che è quanto dire il mondo ideale ed astratto, come quello de' matematici, ed il mondo reale: e dice che solo del primo è fatta tutta la scienza nostra, non potendo noi aver del secondo che la certezza dell'esistenza e nulla più; e ciò perchè il primo di questi due mondi ce lo formiamo noi stessi nello spirito nostro; e quindi essendo nostra creatura, il possiamo anche perfettamente conoscere. Però quello di che abbiamo intera scienza, sono gli oggetti astratti; circa i reali all'incontro la scienza nostra è assai limitata.

« Si prenda esempio, egli dice, dalla percezione d'un corpo « esterno. Quivi la nostra mente partecipa alla creazione del « fatto in più guise. Ella riceve (1) con un moto di reazio- « ne (2) l'atto esteriore, e tal lo riceve quale domandasi dalle « sue facoltà. Convergendo (3) poi sopra quello la forza at- « tentiva (4), l'astrattiva e la sintetica, avverte la propria af- « fezione (5), la distingue, la giudica, e nell' unità sintetica « la riassume (6). In tutto ciò la mente è operatrice del vero: « ella si mantien tale, eziandio qualora dimostra a sè stessa « la presenza necessaria dell'essere esterno: quello adunque « che limita nel nostro esempio la creazione del vero dalla

(1) È *gratuita* e falsa asserzione de' sensisti quella, che « la nostra mente « riceva con un moto di reazione l'atto esteriore ». Il solo vero di fatto si è, che il nostro corpo riceve l'impulso del corpo esterno. Un altro vero si è, che il nostro spirito (non già la nostra mente) riceve non l'atto esteriore, ma bensì l'atto interiore. Nella genesi della sensazione si dee distinguere l'atto *esteriore*, dall'atto *interiore*, il che è difficile assai, fino che non sia propagata la dottrina da me esposta dell'esistenza *oggettiva* e *soggettiva* del corpo o della materia; di cui ho a lungo trattato nel *N. Saggio*, Sez. V, c. XIX e segg.

(2) Non si tratta di « reazione », ma di cooperazione ».

(3) Non è a farsi veruna *conversione*, perchè ogni oggetto diverso da noi è per così dire in direzione diretta della nostra attenzione.

(4) La forza attentiva dee essere stata adoperata fino dal primo istante che lo spirito ricevette l'azione interiore della sensazione.

(5) Non è alla propria affezione, che bada l'anima, ma al termine o all'oggetto di lei; che è cosa assai diversa. Sull'affezione propria l'anima non riflette che molto tardi.

(6) Senza unità sintetica non si dà oggetto; v'ha dunque una unificazione anteriore a tutte l'altre operazioni.

« parte dell'intelletto si è l'esterna impulsione, e a tal con-
« fine appunto vien meno la nostra certezza, stantechè se noi
« produciamo sillogizzando le prove dell'esterno, già non di-
« chiariamo in nulla con ciò nè la sua natura nè quella de-
« gli atti suoi; e però dell'uno e dell'altro siamo così incerti
« come ignoranti ».

L'intuizione immediata non può adunque nulla, quanto alle realità esterne. A che si riducono pertanto i mezzi della scienza umana?

Quanto alle realità esterne, al sillogismo, ed altri atti intellettivi: perocchè sillogizzando, dice il N. A., si producono le prove dell'esterno.

Quanto all'interno poi, alle astrazioni: udiamo come seguita l'A. N.:

« All'opposto, si finga l'oggetto dell'intuizione essere nelle
« nostre idee soltanto, e nei gruppi e nelle separazioni diverse
« che vi andiamo determinando. Certo è allora che l'intelli-
« genza, con tutte le forze della propria spontaneità rimane
« creatrice sola del vero; siccome incontra agli Algebristi ed
« ai Geometri. — Non fa meraviglia pertanto se tutto l'umano
« senno procaccia di giungere alla condizione della geometria
« e dell'algebra, cioè aspira a mutarsi in bella e grande crea-
« zione di nostra mente » (1).

Ecco pertanto come tutto il saper nostro si riduca a de' ragionamenti astratti come quelli de' Geometri, e ad una notizia delle realità esterne che raziocinando otteniamo. Tutto dunque è finalmente idee, giudizj, raziocinj, che si provano gli uni cogli altri, secondo le leggi logiche conosciute.

Ora quando i filosofi precedenti al nostro parlarono d'idee, di giudizj e di raziocinj, intesero forse parlare d'idee, di giudizj e di raziocinj che non fossero intuíti dal nostro spirito? a chi cadrebbe ciò nella mente?

Quello adunque che il C. M. aggiunge, non è che la denominazione d'*intuizione* data impropriamente all'atto dello spirito che li concepisce. Nel fondo adunque, il N. A. si adagia di forza con quelli che furono avanti di lui, e però la fatica

(1) P. II, c. XVII, III.

di essi in cercando il criterio del vero, non potea da lui a buon diritto dichiararsi vana e infruttifera (1).

CAPITOLO XII.

CONTINUAZIONE.

Potrei confirmare tutto ciò con altri passi del N. A., segnatamente con quelli, ne' quali contro Reid difende che la verità è razionale e non istintiva. A ragion d'esempio egli dice in un luogo: « noi abbiamo creduto partire al tutto l'istinto « dalla ragione, e questa stimato abbiamo capace di provare « sè stessa » (2). Qui dunque l'intuizione, o il senso intimo del N. A. non è altro che la *ragione* che prova sè stessa, a cui egli ha voluto dare un altro nome, senza che se ne vegga il bisogno.

Altrove egli oppone al vero assoluto del senso intimo (cioè dell'intuizione) le verità istintive (3). Dunque il *senso intimo*, di cui egli parla, non è quello che appercepisce istintivamente la verità, ma è la vista de' veri razionali, e di nuovo, in una parola, non è che la *ragione* (4).

---

(1) Il C. M. è in contraddizione con sè stesso anche là dove dice, che v'hanno cinque fonti, onde si suol trarre la dimostrazione del vero, *oltre quella che sorge immediatamente dalla coscienza*: cioè il sillogismo, l'esperienza de' fatti esteriori, l'autorità, gli assiomi, e l'istinto (P. II, c. II, 11). Questi cinque fonti non sono fuori della coscienza, ma dentro. Rispetto poi agli assiomi, che sono i principj più universali, questi sono tanto necessarj alla coscienza, che non si dà coscienza intellettiva senza di essi, perocchè essi formano il precipuo oggetto di lei. Non si dee adunque dividere la coscienza da' suoi oggetti, come se quella fosse qualche cosa di separato, e indipendente da questi.

(2) P. II, c. XVIII, III.

(3) P. I, c. XVI, 17.° afor.

(4) Il N. A. censura in più luoghi Reid ed i suoi seguaci, perchè ammettono « molte specie di verità differenti al tutto fra loro e non riducibili « ad alcuna suprema sola evidente e assoluta » (P. I, c. XVI, 17.° afor.), e si compiace di aver egli all'opposto stabilita « una verità primitiva asso- « luta risiedente nell'entità del nostro pensiero ». Ma qui pure il N. A. s'inganna, perocchè quando anche egli avesse ridotte le verità tutte a verità d'intuizione, o d'intimo senso; questo non sarebbe, come tante volte no-

Che se egli fosse da per tutto coerente a queste dottrine, noi ci potremmo a dir vero di molto a lui avvicinare; e la differenza fra lui e noi riguarderebbe tutt'al più l'incatenamento delle verità, che egli non descrive nettamente, nè il conduce a quella semplicità di principio a cui noi credemmo di doverlo recare, investigando attentamente la primissima e semplicissima essenza della verità, che rinvenimmo nell'idea dell'essere attuatrice della nostra intelligenza.

Ma egli, dopo aver qua e colà intravveduto, ed indirettamente altresì confessato, che il vero è quello che avvalora e forma le nostre facoltà conoscitive; quasi dimentico di ciò, ritorna a mettere tutta la sua confidenza nelle facoltà stesse dell'uomo, anzichè nel loro oggetto, il *vero;* e così tutto attribuisce all'atto di queste facoltà, che egli chiama *intuizione.*

Di qui quella sua sentenza, che « la scienza del vero non « possa ricercarsi innanzi uno studio provetto della storia in« tellettuale » (1), e che « la dimostrazione fondamentale di « tutto lo scibile si appoggi sulla critica delle facoltà cono« scitive » (2): il che noi non gli neghiamo, ma l'ammettiamo per altra ragione diversa dalla sua, cioè non perchè il vero sia semplicemente un prodotto delle facoltà nostre conoscitive.

Or consideriamo quelle sue parole, dove adduce la ragione del suo porre il criterio del vero nell'intuizione. Questa ragione si è, che il convincimento della ragione « ha luogo sol« tanto, come gl'Italiani antichi affermarono, là dove l'ente « si converte col vero, e il conoscitore ed il cognito com« pongono una sola realità » (3).

tammo, un averle ridotte ad un'unica verità. Chè l'intuizione non è una verità, ma il *mezzo* onde le varie verità da noi si conoscono; e però quando diciamo *verità d'intuizione*, non parliamo di niuna verità particolare, ma di un genere che abbraccia molte, se non tutte le verità. Nel sistema nostro all'incontro una singolare verità altissima e universalissima, o piuttosto l'*essenza della verità* sta in capo come stipite a tutta la genealogia delle infinite verità particolari derivate, che son tali perchè della sola e semplicissima natura della verità partecipano.

(1) P. I, c. XVII, 14.° afor.

(2) P. I, c. XVI, 15.° afor.

(3) P. II, c. II, II.

E 1.° si riscontrino queste parole del C. M. con queste altre, che contengono la distinzione della intuizione in due. « Questa poi (l' intuizione) abbiamo divisa nella immediata e « nella mediata, cioè nella intuizione ove il conoscente ed il « cognito fanno una cosa medesima, e nella intuizione ove si « distinguono sostanzialmente o per divisione di tempo » (1). Tali parole, messe a confronto colle prime, proverebbero, che nella *intuizione mediata* non può avervi il convincimento della ragione. Perocchè se questo si ha là dove il cognito ed il conoscente diventano una medesima realità, e se nella mediata ciò non avviene punto, che anzi *si distinguono sostanzialmente, o per divisione di tempo;* dunque in vano cercasi in questa il convincimento della ragione.

2.° Egli è vero che il Mamiani soggiunge: « il passaggio « dall'una all'altra fu ritrovato nella impossibilità metafisica « di negare il fenomeno » (2); la quale impossibilità metafisica appare pel principio di contraddizione. Ma tutto ciò non fa mica avvenire che il conoscente sia una cosa medesima col cognito, ciò che convertirebbe l'intuizione *mediata* nella *immediata*, e però non procura giammai quella condizione che il Mamiani dichiara necessaria al convincimento della ragione. Piuttosto è dunque da dirsi che il Mamiani aggiunga all'intuizione immediata, scorgendone l' insufficienza, un altro criterio, come toccavamo, cioè il principio di contraddizione, e che si serva di due criterj in vece che di un solo (3).

3.° Già fu per noi accennato, che il N. A. non intese in che senso gl'Italiani antichi, o piuttosto gli scolastici tutti dicessero, che *l'ente si converte col vero:* maniera per la quale intendevano che il *vero* si può prender per l'*ente*, e l'*ente* si può prender pel *vero*, essendo in sostanza la cosa stessa. Non volevano essi adunque dare con ciò alcun criterio della certezza, quasichè questa ci fosse solo là dove l'ente e il vero si convertono, sicchè quando il vero coll'ente non si converte, non vi fosse certezza. All'opposto essi con quella sentenza vollero solamente esprimere la metafisica natura del vero; e però

(1) P. II, c. XX, 1.

(2) Ivi.

(3) Cap. X.

non ammisero giammai il caso, in cui vi avesse il vero senza convertirsi coll'ente, ma insegnarono che il vero era sempre convertibile coll'ente, perocchè non era egli altro che l'ente medesimo conosciuto (1). La conversione adunque dell'ente col vero non si fa nella sola intuizione immediata, ma sempre, ovecchè siavi il vero; e non costituisce alcun criterio.

4.° Non veggo poi ragione alcuna, perchè il N. A. creda una cosa medesima il dire che *l'ente si converte col vero*, e il dire che *il conoscitore ed il cognito compongono una sola realità:* perocchè egli usa a dir vero ora l'una ora l'altra di queste due maniere a comprovare la veracità dell'intuizione immediata. A doverle interpretare siccome aventi tutte due un medesimo significato, converrebbe prender l'ente per sinonimo del conoscitore, e il vero per sinonimo del cognito. Ma se noi stessi, soggetti conoscitivi, siamo quell'ente in cui il vero si converte (oltrechè ci allontaneremmo vie più le mille miglia dal modo in che intendevano questa frase gl'Italiani antichi), ne verrebbe, che il vero si convertirebbe in noi, o pure si convertirebbe con noi, sicchè noi e il vero saremmo sinonimi: cosa impossibile a concedersi, impossibile a concepirsi. Oltre a che il vero in tal caso non avrebbe alcuna sua propria entità diversa dall'entità nostra, e quindi sarebbe nulla; e come potrebbe il nulla convertirsi in noi o con noi?

5.° Finalmente non mi parrebbe di passare i limiti della discrezione, chiedendo io al C. M. di spiegarmi, come o perchè debbasi aver la certezza solo allora che il conoscente ed il cognito sono divenuti una medesima cosa. E se non vuol dirmelo, mi dica almeno come sia possibile che vi abbia certezza di scienza, o anche solamente scienza, quando il conoscente ed il cognito fanno una medesima cosa; perocchè io davvero non ci veggo, nè intendo pure la possibilità di questa sua affermazione. Secondo il veder mio, egli è al tutto necessario, acciocchè possa darsi una cognizione qualsivoglia, che il conoscente ed il cognito non facciano una medesima cosa, ma

(1) *Convertirsi* due cose, vuol dire, secondo il frasario della scuola, potersi sostituire l'una all'altra, potersi dire dell'una ciò appunto che si dice dell'altra.

che rimangano anzi fra loro perfettamente distinti e inconfusi, sebbene congiunti insieme strettamente. Che se egli avvenir potesse una vera immedesimazione del conoscente e del cognito, come pare dimandare l'A. N., io non avrei più nè conoscente, nè cognito, nè conoscenza: tutto al più avrei per risultato un sentimento vago, confuso, cieco; come sono sempre i sentimenti. Perocchè la gran linea di separazione fra il sentimento appunto e la conoscenza si è questa, che nel primo non v'ha distinzione fra senziente e sentito; là dove nella seconda il conoscente dee essere distinto dal cognito, il quale appunto da ciò prende nome di oggetto, come un che distinto, contrapposto *(res objecta)* al soggetto. Chi vorrà persuadersi di questo vero, basterà che fissi bene gli occhi dell'attenzione nel *sentimento* e nella *conoscenza,* e che li osservi senza pregiudizio alcuno, come essi stanno in propria natura.

6.° Se il N. A. avesse considerato i passi de' nostri buoni antichi Italiani ch'egli medesimo ci reca innanzi, avrebbe leggermente veduto, essere stata lor mente, che nella sensazione non si distingua oggetto da soggetto, ma nella conoscenza bensì. Ecco un passo di s. Tommaso, da lui stesso riferito: « Ciò che è sensibile, è il senso medesimo in atto ». Qui si vede l'oggetto immedesimato col soggetto, di guisa che queste due parole di oggetto e di soggetto noi le applichiamo impropriamente al senso, per la solita tendenza che abbiamo di applicare a questo quelle frasi, che in proprietà convengono alla intelligenza. Ecco un altro passo del medesimo autore: « Ciò « che è inteso, bisogna che sia nell'intelligente ». Non dice mica qui s. Tommaso, come ha detto del senso, che ciò che è inteso è l'intendimento medesimo in atto (1); questo nol dice, nè il potrebbe dire, almeno nello stesso significato; chè sarebbe contrario a ciò che egli pure insegna intorno la specie intellettiva, distinta sempre secondo lui dal principio intelligente; ma dice, che ciò che è inteso bisogna che sia nell'intelligente; maniera di parlare che mostra ad un tempo e la congiunzione fra l'inteso e l'intendente, e la loro pienissima distinzione. Si-

(1) E quand'anco lo dicesse, non si potrebbe pigliare un tal detto alla lettera; distinguendo costantemente s. Tommaso la *specie* della cosa che informa l'intelletto, dallo stesso intelletto.

migliantemente conviene intendersi il detto di Tommaso Campanella « Tutto ciò che per fatto intrinseco percepiamo, così lo percepiamo, che esso in noi, e noi siamo in esso ». Perocchè questa cotale inabitazione, per così esprimermi, dell'oggetto conosciuto nel nostro spirito, non può giammai giungere fino a confondere esso oggetto con noi, o noi con esso. Conveniva adunque che il N. A. entrasse a spiegarci distesamente questa ragione misteriosa ch'egli adduce della certezza dell'intuizione; e dopo ancora averci chiariti sul modo onde la cosa conosciuta e il soggetto conoscente « dimorano sotto « una sola essenza » (1), farci vedere come questa cotale immedesimazione possa e debba essere prova chiarissima di certezza.

Di vero, non trovando il C. M. questa immedesimazione del conoscente e del cognito in tutte le conoscenze nostre, ma solo in quelle che appartengono all'intuizione immediata, forz'è dire che egli intenda per essa tutt'altro da quello che intende s. Tommaso, ove afferma che il cognito dee essere nel conoscente; perocchè questo s'avvera in tutte ugualmente le cognizioni. Egli par dunque che il Mamiani ponga la sua certezza d'intuizione immediata nell'esser questa un intimo e immediato sentimento; il che è consentaneo col chiamarla che fa una « certezza a cui non bisognano dimostrazioni » (2), e molto più con quella sua sentenza che dice « lo scibile umanò « ha il principio suo nel fatto», e «egli è perchè è, non perchè debba essere » (3). Ma in tal caso finalmente, l'appagamento che noi troviamo nell'intuizione immediata non sarebb'egli istintivo? non cesserebbe d'esser razionale? giacchè in quell'intuizione dominerebbe un sentimento senza prova, un sentimento dove il vero sarebbe il fatto del sentimento medesimo, e l'oggetto divenuto una cosa col soggetto.

(1) P. II, c. XX, I. (2) Ivi.
(3) P. II, c. XIX, IV.

CAPITOLO XIII.

PARAGONE DEL MAMIANI CON CARTESIO.

La teoria però del N. A. vien cangiando colore, al cangiar dell'angolo di luce sotto a cui si ragguarda. Sguardiamola dunque un poco d'altro lato: paragoniamo nuovamente l'intuizione del C. M. col *Cogito, ergo sum*, di Cartesio. E prima diamo di piglio alla censura, che l'A. N. fa all'entimema cartesiano.

Afferma egli, che dicendo « Io penso, dunque esisto », Cartesio introdusse nell'*intuizione immediata* quattro elementi a lei stranieri, cioè 1.° il sillogismo, 2.° la proposizione generale non dimostrata: ciò che pensa, esiste; 3.° l'*Io* sostanziale, mentre nell'*Io penso* non si trova che il fenomenico; e 4.° l'uso della memoria necessaria all'atto del sillogismo, senza averne prima dimostrata la veridicità. All'opposto egli è assai contento d'avere collocata la certezza in una intuizione immediata, pura da questi quattro elementi eterogenei.

È ella ben fondata questa sua contentezza? è egli vero, che l'intuizione sua sia scevera al tutto da que' difetti? Noi l'abbiamo veduto in parte: abbiamo veduto di qual sillogismo usi il C. M. a provare la sua intuizione, e ciò che è il più, come quel sillogismo stia ne' visceri dell'intuizione stessa, la quale da lui prende efficacia. Perciò se il sillogismo ha sempre seco una proposizione universale, e se, come crede il C. M., ha bisogno di memoria, noi dovremo dire che almeno tre degli elementi inchiusi nell'intuizione cartesiana s'inchiudono del pari nella mamianiana, cioè a dire, l'uso del sillogismo, una proposizione generale non dimostrata, e l'uso della memoria (1).

Il quarto peccato di cui l'A. N. aggrava Cartesio, si è che nell'entimema « Io penso, dunque sono », quell'*Io* si prende

(1) Rispetto al vizio attribuito all'entimema di Cartesio, di contenere una proposizione universale, il C. M. dice: « questa verità non potea poi consistere in altro, salvo che in una generalizzazione del concetto racchiuso « nella minore e nella sua conseguenza, così provando, come è palpabile a « ognuno, il medesimo col medesimo » (P. II, c. III, v).

da Cartesio per un *Io* sostanziale, mentre non è altro che un *Io* fenomenico. Vien ella vantaggiata da questa accusa data a Cartesio, la causa del Mamiani?

A far conoscere lo stato di una tal causa, conviene mettere d'una parte ciò che suppone vero Cartesio, e dall'altra ciò che suppone vero il Mamiani.

Cartesio suppone, che quando dico *Io penso*, quest'*Io* che pensa sia una sostanza.

Il Mamiani suppone che quest'*Io* che pensa sia un puro fenomeno, e non una sostanza, e che la sostanza aderente a quest'*Io* fenomenico convenga provarla con un ragionamento.

A quale dei due scrittori sarà più favorevole, vogliam credere, il senso comune? L'uomo che fa qualche azione, crede egli di essere nulla più di un fenomeno? L'uomo che è consapevole di sè stesso, quando dice *Io sento*, *Io penso*, *Io parlo*, *Io mangio*, credesi egli conscio di un'apparenza, credesi nominare un fenomeno, una cotal ombra, e di non sentire nè nominar nulla di sostanziale? — Il lettore giudichi fra Cartesio e il Mamiani.

Quanto a me, parmi che con diritto eguale a quello, se non anco con maggiore, onde il Mamiani chiede a Cartesio « Come voi supponete per vero che l'*Io* che pensa sia sostanza e non puro fenomeno »? possa parimente Cartesio dimandare al Mamiani « E voi, come supponete per vero il contrario, cioè che quell'*Io* che pensa e che parla sia un puro fenomeno, e non anzi una sostanza?

Che se l'uno o l'altro de' nostri due filosofi pretendesse che la sua supposizione non fosse bisognevole di cosa alcuna, gli converrebbe almeno provare questo stesso, che di prova non è bisognosa: altramente sarebbe pur questa un'altra delle cose ch'egli porrebbe di mero arbitrio con manifestissima petizione di principio, nel suo criterio della certezza.

Ma se a me toccasse di dispensare l'uno de' due dal provare la sua tesi, parmi da vero, che non potrei mai dispensarne il C. M.; perocchè s'intende assai bene, come questo sentimento che l'uomo esprime col monosillabo *Io*, sia qualche cosa di sostanziale; ma egli m'è impossibile al tutto di persuadere a me stesso, che *Io* non sia una sostanza, o pure che

sotto al ME v'abbia un altro ME, sicchè io non sia più veramente un solo *Io*, ma due: conciossiachè ad altra conclusione non adducono le parole del N. A. « La nozione dell'*io*, che « trovasi ripetuta nei due membri dell'entimema (*io penso*, « *dunque esisto*), e la quale, secondo Cartesio, esprime il nostro « essere sostanziale, viene confusa erroneamente con la nozione « pura immediata del nostro *me* fenomenico » (1).

Ma veramente io non posso esser giudice competente in questa materia, essendomi già dichiarato nel *N. Saggio* per l'*Io* sostanziale di Cartesio, e contro l'*Io* puramente fenomenico del N. A. Però se non può valere la mia autorità, valgano almeno le ragioni che ci ho addotte: ed elle son là per essere esaminate e giudicate (2).

Ad esse però io n'aggiungerò qualche altra, che mi cade qui in acconcio, dovendo discutere la questione a tu per tu col C. M.

E da prima gioverà aver presenti altre sue parole più chiare intorno alla dottrina dei due soggetti che si racchiudono in qualsivoglia uomo, acciocchè nessuno dubiti, non forse io faccia un'operazione simile a quella che si dice in buona lingua *attaccar sonagli*. Le parole adunque che debbonsi qui ricordare sono le seguenti:

« Noi diciamo che la nozione del *me* racchiude il signifi« cato d'un DOPPIO SOGGETTO, l'uno non visibile alla coscienza, « e l'altro visibile, l'uno sostanziale, fenomenico l'altro » (3).

Dove convien riflettere, che almeno l'uno di questi due soggetti che in ogni uomo si contengono, cioè il fenomenico, è a pieno completo per sè solo, secondo le parole del C. M.; perocchè non solo egli ha la *varietà* de' sentimenti, ma egli ha ben anco un sentimento *uguale* e immutabile, che tutte quelle varie sue modificazioni sempre accompagna.

« Qualunque movimento si osservi nel nostro animo » (così parla dell'*Io* fenomenico), « e qualunque confronto si stabili« sca fra i fenomeni della sua attività, noi sentiamo per chiara « e subita intuizione certa medesimezza costante giacere in « fondo alla differenza di tutti i lor modi, e ciò poi sentiamo

(1) P. II, c. III, v.
(2) V. *N. Saggio*, Sez. V, c. XI.
(3) P II, c. IV, III.

« — per luce vera e immediata del senso intimo, la quale do-« mandiamo *spontaneità*, ovvero *principio attivo dell'animo* ».

« In tale spontaneità, che si modifica e si differenzia a cia-« scuna sua operazione, consiste pertanto il soggetto noto e « sentito dei nostri pensieri. Conciossiachè noi chiamiamo sog-« getto qualunque identico che persevera in mezzo il variabi-« le, e tale è il principio attivo dell'animo » (1).

Il nostro ME fenomenico adunque è un soggetto compito, secondo questa descrizione del N. A. Ma io non sono più un soggetto solo; io, oltre essere il soggetto fin qui descritto, di cui son consapevole, sono un secondo soggetto, di cui non sono punto consapevole.

Se non che, procedendo innanzi, nasce il dubbio, come quel soggetto fenomenico non sia egli stesso sostanza, trovandosi che il C. M. definisce la sostanza « un soggetto che si modifica » (2).

Di più, il dubbio cresce, ove ci abbattiamo ad un luogo, nel quale il C. M., volendo dimostrare che sotto al ME fenomenico v'ha un altro me sostanziale, toglie a far vedere, che sotto il variabile sta un invariabile. Perocchè se anco nel *soggetto fenomenico* v'ha l'identico, l'invariabile (che altramente non sarebbe soggetto); come questa cotale identità e invariabilità potrà costituire un argomento da conchiudere che esista un *soggetto sostanziale?* Ma udiamo il testo:

« Egli è un principio apodittico questo, dice, che la durata « e la successione, quantunque possano rincontrarsi nel sog-« getto medesimo, conservano tuttavia, guardate ciascuna da « sè e per sè, un essere proprio e distinto: dacchè l'una ha « per essenza il continuo, e il discontinuo l'altra. Da ciò viene « manifesto » (non so a dir vero quanto!), « che sì nel prin-« cipio nostro pensante, e sì nelle cose esteriori, risiede un « essere necessariamente immune da variazione, e identico pe-« rennemente a sè stesso, — sostegno di tutti i modi, o vo-« gliam dire di tutte le mutazioni » (3).

Sulle quali parole non possiamo ommettere di riflettere:

---

(1) P. II, c. IV, III.
(2) P. II, c. V, VIII.
(3) P. II, c. VII, VII.

1.° Che anco il soggetto fenomenico fu supposto identico, e sostegno di tutte le variazioni; perocchè fu detto essere il principio attivo dell'animo, che riceve le variazioni, rimanendo identico a sè stesso;

2.° Che se dalla durata e dalla successione si dovesse indurre l'esistenza di due soggetti, in tal caso non sarebbe più vero che la durata e la successione fossero nel medesimo soggetto, ma la durata starebbe nel soggetto sostanziale, e la successione nel fenomenico;

3.° Che il modo di argomentare del C. M. suppone, che sia sentita da noi non solo la *successione*, ma anche la *durata*, partendo il suo ragionare da questo principio, che « la forma « costante della nostra spontaneità fenomenica è di mettere « sempre il variabile a lato all'identico » (1), e che « la du« rata del nostro *me* scorre con perfetta continuità fenome« nica » (2): che però non è giusto l'indurre da questa durata un secondo soggetto diverso da quello chiamato fenomenico; se pur tale è il fenomenico come si descrive, che abbia in sè e l'identico e il vario, e il durare e il succedere, o più veramente è a dirsi, che non v'ha che un soggetto solo, il quale ad un tempo è fenomenico e sostanziale;

4.° Che il C. M. non aggiusta le sue partite, ma non fa che aggiungere una nuova contraddizione, quando in un altro luogo, sovvenendosi d'aver posta un'identità anche nell'*Io* fenomenico, dice che « l'identico fenomenico, il quale sen« tiamo giacere in fondo a tutti i modi della nostra sponta« neità, non può dirsi immune affatto da cangiamento » (3). Questa pezza non fa veramente, che lo squarcio maggiore; perocchè rimanere identico, e cangiare, sono opposti: e tanto più, sopraggiungendo, che « ogni volta che l'azione estrinseca « sopra di noi s'estingue e muore del tutto, cessa pure il sen« timento del principio nostro cogitativo » (4). Non è vero che l'azione esterna s'estingua mai e cessi del tutto: non è vero che anco cessando quella, mancasse per ciò a noi il sentimento

(1) P. II, c. VII, 1 e segg. (2) Ivi.
(3) P. II, c. VII, VII. (4) Ivi.

della vita (1); e se ciò esser potesse, n'avremmo l'assurdo, che, risuscitandosi poscia in noi un nuovo sentimento, non potremmo in verun modo ripigliare e riassumere la nostra prima identità.

Ma io debbo richiamar qui i nostri giudici, i comuni nostri lettori, a considerare le conseguenze che ne avverrebbero, se noi ammettessimo, che oltre il NOI che sentiamo, fosse in noi un altro NOI che non sentiamo, come vuole l'A. N.

Questo soggetto incognito, al tutto aderente a ME, e che si dice ME, senza ch'io sappia ch'egli sia *Io*, potrebbe farmi per avventura de' bruttissimi scherzi; parlo di scherzi simili a quelli che furon già fatti al Grasso legnajuolo, al quale fu fatto credere, com'è noto, di esser divenuto un altro, ovvero peggio, se si trattasse di scherzi simili a quelli che faceva Giove ad Alcmena nell'*Anfitrione* di Plauto!

Ma fuor di celia; ecco le conseguenze di una tale dottrina:

1.° Se quella dottrina è vera, sono al tutto vane le cose che il Mamiani dice in confutazione delle forme kantiane (2); perocchè queste forme posson venire da un fonte incognito, cioè da quel nostro soggetto sostanziale che sta sotto il nostro soggetto fenomenico, e che non sappiamo che cosa sia.

2.° Intieramente cade la dimostrazione che il N. A. reca del mondo esterno; perocchè quella dimostrazione ha luogo solo nel caso, che unico sia il nostro soggetto, e che questo soggetto sia tutto da noi sentito, nè vi abbia una parte sostanziale in esso del tutto incognita; perocchè se vi avesse, da questa parte al tutto incognita, cioè dal soggetto sostanziale che sta sotto al fenomenico, potrebbe uscire il mondo esterno che appare nel soggetto fenomenico (3).

3.° Non si può più negare la possibilità del sistema di Fichte, il quale dice, che siamo noi che produciamo il mondo esterno, senza che ne riteniamo la coscienza; perocchè di ciò che fa il nostro soggetto sostanziale, come viene immaginato dal C. M., noi non possiamo aver coscienza, non rimanendoci di questo soggetto alcun sentimento, nè alcuna cognizione.

(1) Ved. il *N. Saggio*, Sez. V, c. XI.
(2) Per es. ciò che dice P. II, c. VII. (3) P. II, c. V.

4.° Cadono tutte le prove della semplicità dell'anima ammesse dal C. Mamiani, ed ha ragione Kant quando lascia in dubbio quella questione; perocchè tutte le prove di essa semplicità e spiritualità sono tratte dal soggetto nostro in quanto il sentiamo, e però dal soggetto fenomenico; nè vale il dire che « un soggetto non può senza dividersi sostanzialmente racchiu« dere in sè il composto ed il non composto » (1), perocchè qui si tratterebbe di due soggetti, e non di un solo. Oltrechè, se nel soggetto fenomenico il Mamiani ammette il semplice nell'identico, e il composto nel vario, molto più difficilmente si proverà che nel soggetto non fenomenico al tutto a noi occulto ripugni simigliante composizione (2).

5.° Nè pure potrà il N. A. confutare i Schellingiani (3), i Panteisti o gli Stoici, che identificavano l'anima colla divina sostanza: perciocchè di questo occulto e non sentito soggetto se ne può fare ciò che altri voglia, pur un tratto che sia conceduto ed ammesso.

Concludiamo: egli è un assurdo, un sogno questo doppio soggetto nell'uomo, questo *Io* fenomenico, e questo *Io* sostanziale. Non v'ha che un solo *Io* in ciascun uomo; questo *Io* esprime tutto intero il soggetto umano: questo *Io* è un sentimento-sostanza che parte è essenziale, e parte accidentale. Il sentimento essenziale mantiene una costanza, ma la sua essenza non istà nella immutabilità: anch'egli può esser mutato: solo v'ha un principio di attività in lui al tutto immutabile; perocchè io non pongo l'essenza della sostanza nella immutabilità, ma in una attività che si può concepir da sè sola (4).

Il difficile ad intendere bene questa dottrina, consiste

1.° nell'esser l'uomo avvezzo a porre la sua attenzione solamente alle sensazioni accidentali e variabili; di che gli nasce il pregiudizio, che non vi possano essere sostanze essenzialmente senzienti-sentite, o senzientisi;

(1) Vedi P. II, c. IV, n.

(2) E va pure a terra ciò che dice dell'ordine causale. P. II, c. VII.

(3) Schelling rifiuta espressamente la taccia datagli di panteista: però noi non possiamo, nè intendiamo con questo di attribuirgli ciò che egli stesso apertamente disdice e riprende.

(4) Sez. V, c. VI e VII.

2.° nell'avvertirsi difficilissimamente in noi il *sentimento fondamentale* dell'esser nostro vivente, perchè sempre equabile, e non soggetto, nell'ordine della natura, a mutazioni.

Ma su tutto ciò rimetto i miei lettori a quello che ho detto nel *N. Saggio* (1), e più ancora alle attente loro osservazioni e profonde meditazioni sopra di sè medesimi, senza le quali la lettura stessa di quel nostro libro non può recare utilità.

CAPITOLO XIV.

CONTINUAZIONE.

Seguitiamo dicendo ciò che ci rimane del riscontro fra il principio cartesiano « Io penso », e l'intuizione del Mamiani.

Vogliam noi cercare, se pone più d'indimostrato e d'evidente l'uno, o l'altro di questi due scrittori; perocchè egli è manifesto, che quella filosofia è da preferirsi, la quale più dimostra, e, impossibile essendo il dimostrar tutto, più ristringe quel primo vero evidente, che dee essere il punto fermo ove posino e gravitino tutte le dimostrazioni.

A tal uopo, esaminiamo quel passo dove il C. M. espone il suo concetto circa l'intuizione immediata:

« Se l'oggetto del conoscere, dice, sia una pura e semplice « idea, poniamo quella del triangolo (2), è impossibile alla « nostra mente negare, ovvero dubitare della realità di essa;

(1) Sez. V, c. XI.

(2) L'oggetto del conoscere non è, propriamente parlando, l'idea del triangolo, ma il triangolo stesso ideale. Or questo è un errore frequente del N. A. e di molti altri, di confondere l'*idea* col *triangolo ideale* oggetto dell'intuizione che costituisce l'idea. Non nego, che talora si possa pigliare l'una cosa per l'altra, come ho detto ancora, quando la mancanza d'esattezza scrupolosa non influisce nello scioglimento della questione di cui si tratta; ma all'opposto, dove la questione stessa riceva oscurità, confusione e falsa soluzione per mancanza di accuratezza nel favellare, questa accuratezza dee esser conservata scrupolosamente. Conviene dunque osservare che sebbene per la parola *idea* s'intenda ora l'*atto* del nostro spirito che veda un oggetto, ora l'*oggetto ideale*, ora l'una e l'altra cosa insieme prese: nel luogo del N. A. però è necessario, a voler ritrovare una sentenza accurata, prenderla per l'*oggetto ideale;* e però conveniva nominar questo, o dichiarare in che senso voleasi presa la parola *idea*.

« vogliam dire dell'oggetto della conoscenza (1), attesochè « (ecco la ragione) l'idea è in noi, e noi siamo unificati con « essa, ONDE LA SUA REALITA' È LA REALITA' NOSTRA PROPRIA, e, « come Campanella scrive, il conoscente è il cognito stesso » (2).

Il medesimo concetto esprime il N. A. in un altro luogo, e stimo bene di metterlo qui pure sotto gli occhi de' lettori prima di fare i commenti al primo; perocchè ove si vegga ripetuto ed espresso da un autore il medesimo con altre parole, noi ci accertiamo via più di sua mente, e più sicuramente possiamo ragionarne, se alcuna cosa ci vien da dire. Il luogo adunque è questo:

« Frutto di tali analisi nuove debb'essere il dimostrare, sic« come la realità estrinseca sia provata pel mezzo medesimo « che è provata l'intrinseca, vale a dire, PER LA CERTEZZA AS« SOLUTA DELLA COSCIENZA. La qual cosa può venir fatta in un « solo ed unico modo, e questo è provando che la concezione « nostra immediata dell'oggetto estrinseco attesta con la pro« pria sua entità, eziandio l'entità dell'oggetto, sì veramente « che se l'oggetto non fosse, nè tampoco sarebbe la conce« zione, e SE QUESTA È, COME È INDUBITABILMENTE, così è indu« bitabilmente l'oggetto estrinseco » (3).

Questi due luoghi del N. A. trattano, come è facile accorgersi, il primo dell'intuizione immediata, il secondo del modo onde si ragginnge ad essa quella che è da lui chiamata intuizione mediata.

Ora ecco le osservazioni che io presento al giudizio de' savj, sopra la dottrina del C. M. esposta ne' due brani riportati.

1.° Già ho osservato, che se fosse vero, che la realità dell'oggetto pensato, p. e. il triangolo ideale, fosse la nostra propria realità, come dice il N. A., ne verrebbe l'assurdo che noi saremmo de' triangoli; il che niuno dirà: o pure che il triangolo si transustanziasse in noi, e diventasse uomo, o anima; il che pure niuno dirà: o finalmente che cessando il triangolo

(1) Questo « vogliam dire » prova che il C. M. stesso s'accorse della inesattezza di aver usato « idea del triangolo » in luogo di « triangolo ideale ».

(2) P. II, c. II, II. (3) P, II. c. II, III.

d'esser triangolo, e noi d'esser noi, di noi e del triangolo uscisse un terzo essere misto che non fosse nè noi, nè triangolo, ma qualche altro nuovo essere; il che pure niuno dirà. Tanto dunque è lungi, che il formarsi del triangolo e di noi una sola realità (1), possa esser prova della realità del triangolo, che una tale immedesimazione (2), se fosse possibile torrebbe via *a*) la possibilità d'ogni cognizione, *b*) e distruggerebbe le due nature immedesimate.

2.° Tutto il nerbo della certezza intuitiva si trova espresso dal N. A. in queste parole: « è impossibile alla nostra mente negare, ovvero dubitare »; ma la semplice *impossibilità* di negare o di dubitare, quand'anco vi fosse, non sarebbe una dimostrazione del vero. La mente potrebbe dare l'assenso istintivamente e necessariamente; e il N. A. conviene che un assenso istintivo non forma alcuna prova di verità.

3.° Egli parla « di nuove analisi dei fatti del senso intimo ». Io non conosco queste sue nuove analisi; ma io temo ch'esse, qualunque sieno, debbano pregiudicare assai al criterio da lui proposto. Perciocchè il pregio di questo criterio non potrebbe stare in altro se non in una somma semplicità, e in non dimandare od esigere altri veri dinanzi a sè. All'opposto dicendo egli che « la storia naturale dell'intelletto dee precedere tutte « quante le speculazioni della Filosofia » (3), e aggiungendo che « innanzi di ascendere ad altre parti — lo studio della « naturale storia dell'intelletto debbe essere completo » (4), esige tanto di sapere precedente allo stabilimento d'un criterio, ch'io dubito forte, non ci abbia in ciò del soperchio. Egli è vero, che in altro luogo spiega quello studio completo per « una ricerca adeguata nei confini della nostra possibilità (5), e altrove dice « un ordine di fatti il più completo « possibile (6); ma queste varie dizioni chi può conciliarle insieme? Perocchè lo studio *completo* dell'intelletto o è necessario allo stabilimento della certezza, o non è necessario: non

(1) Usa spesso questa frase l'autor nostro. Ved. P. II, c. II, II.

(2) Usa il N. A. la parola « immedesimazione » a questo proposito nella P. II, c. III, VI.

(3) P. I, c. XVI, 2.° afor.

(4) P. I, c. XVI, 4.° afor.

(5) Ivi, 1.° afor.

(6) Ivi, 8.° afor.

avvi modo di transigere. E s'egli è necessario, tutt'al più si potrà dire, che con uno studio ristretto nei confini della nostra possibilità, con un ordine di fatti il più completo che per noi si possa, verrassi acquistando al nostro sapere un qualche grado di probabilità maggiore, ed accrescendosi questi gradi del probabile, secondo che la storia naturale dell'intelletto verrà coltivata e mano mano avvicinata a perfezione. Tanto più, che la storia intellettuale « non coglie, dice il N. A., il suo compimento « teoretico innanzi di avere scoperto i principii della scienza « del vero » (1). Sicchè raffrontando fra loro i varj luoghi citati dell'autore, noi potremmo cavare la circolar conclusione, « che per la scienza del vero è necessario prima che si completi la storia dell'intelletto, e che pel completamento della storia dell'intelletto è necessaria primieramente la scienza del vero » !

Ma se prima di trovare il modo di stabilire la verità e la certezza, conviene che possediamo la storia dell'intelletto, come n'accerteremo di questa? e se questa non è certa, o non è per noi accertata, come dipenderà da essa il criterio della verità? ovvero tutta quella storia sarà ella ammessa nella dimostrazione dello scibile, come un precedente evidente per sè?

Questo modo di ragionare del N. A. trae l'origine da quello che noi abbiamo toccato innanzi, cioè dal considerare per una « conclusione scientifica perfettamente » quella che consiste nel dimostrare « patentemente l'impossibilità d'una spiegazione « razionale dei sommi principj » (2). Ora è la sola storia dell'intelletto che può giungere a provare, che i sommi principj non si generano da niun senso, da niuna sperienza, da niun giudicio, come ha detto altrove il M., e che perciò la loro spiegazione razionale è impossibile. Se la dimostrazione adunque de' sommi principj finisce tutta qui, cioè in far vedere l'*impossibilità della loro spiegazione* (3); egli è manifesto che convien prima di tutto dar mano alla storia dell'intelletto, e che

(1) P. I, c. XVI, 14.° afor. (2) Ivi.

(3) Lo stesso C. M. dice altrove, che le idee astrattissime non si spie« gano con altre idee, ma solo con la istoria vera e precisa della loro ge« nerazione » (P. II, c. XII, III). Quindi la necessità della storia dell'intelletto, e specialmente DELLA GENERAZIONE DELLE IDEE.

questa sola può mettere un buon fondamento alla scienza del vero, benchè non si vegga poi come quella storia possa aversi senza di questa scienza.

Ad ogni modo, perseguitando logicamente le tracce de' pensieri del N. A., vedesi chiaro che, se noi gli domandassimo, perchè mai, venuti a' sommi principj, e provato che di questi non si può dare spiegazione, noi dovremmo acquetarci e prenderli per veri senza più; egli ci risponderebbe, « perchè un vero dee pure esistere, e se nol troviamo ne' primi principj, oggetto dell'intuizione, noi nol possiamo altrove rinvenire, dipendendo tutte l'altre conoscenze da quei principj ».

Così fa appunto il Mamiani: prima ancora di entrare nella dimostrazione dello scibile, egli ci dà l'aforismo seguente: « Una verità primitiva assoluta risiede nell'entità del nostro « pensiero » (1): sul quale suo aforismo così ragiona:

« Chiedere la scienza universale del vero, dichiararla pos- « sibile, ovvero impossibile, dubbia o certa, reale o apparente, « è tutto uno rispetto a questo, cioè che in qualunque di tali « casi sempre si suppone la conoscenza d'un vero assoluto dal « quale si vuol partire: diffatto in qualunque di essi casi af- « fermasi alcun che in modo certo e assoluto. Avvi dunque « un reale ed un vero, su cui non mettiamo dubbio. Cotesto « reale e cotesto vero si incontrano nell'entità del senso in- « timo, ove l'atto del conoscere e l'oggetto su cui si dirige « la conoscenza compongono una sola e identica realità, della « quale niuno scettico sa dubitare » (2).

Il ragionamento adunque si riduce a questo: Un vero dee esserci, e c'è sicuramente. Tutte le conoscenze nascono dai primi principj, e questi non nascono da altri. Dunque convien cercare quel vero nei primi principj. Ma se questi non nascono da altri, essi sono percepiti intuitivamente. L'intuizione adunque è il criterio del vero.

Ognuno s'avvede quanti precedenti dimandi il criterio del C. M.; ognuno dica se il sorite che inchiude sia più semplice, e meno esiga dell'entimema di Renato Cartesio.

---

(1) P. I, c. XVI, 16.° afor.

(2) Ivi.

CAPITOLO XV.

CONTINUAZIONE.

Ma di nuovo s'abbiano sott'occhio i due passi allegati.

In quelli si afferma, essere impossibile alla mente il dubitare della realità di un triangolo pensato, « attesochè la sua « realità è la realità nostra propria, e il conoscente è il co« gnito stesso ».

Or ciò è quanto dire: come non possiamo dubitare della realità nostra propria; così non possiamo dubitare del triangolo, perchè la sua realità è la nostra, e il triangolo siamo noi stessi.

Che cosa suppone questo ragionamento?

L'evidenza della nostra propria realità, l'evidenza di noi stessi.

La nostra realità dunque, la nostra entità, la nostra esistenza è supposta dal N. A. senza dimostrazione, ed è il vero principio da cui egli parte.

All'incontro suppone egli tanto Cartesio? No certamente; perocchè egli si tiene obbligato di provare la propria esistenza, e la prova che ne adduce si è l'*atto* del pensiero. Cartesio adunque dimostra più cose, e ne lascia meno d'indimostrate del C. Mamiani.

Il C. M. mi risponde, esser vero ch'egli suppone nota a noi evidentemente la nostra propria realità, ma solo la nostra *realità fenomenica* (1), non la nostra realità sostanziale. Cartesio all'incontro dall'atto del pensiero induce a dirittura la nostra entità e realità sostanziale.

Quanto valga questa replica del C. M., si faccia ragione dal sapersi già quanto vale la distinzione de' due soggetti, l'uno sostanziale, l'altro fenomenico, da noi esaminata nel capitolo precedente. Ella è arbitraria, erronea, inintelligibile, assurda. Se fosse vera una distinzione sì fatta, oltre le conseguenze accennate ne verrebbe, che l'uomo, la prima volta che disse a

(1) *Realità fenomenica* sarebbero parole che fanno a cozzi, nè più nè meno come quest'altre: *realità-non realità*.

sè stesso « Io sono », avesse inteso di dire: Io sono un'apparenza, io sono un fenomeno; e che dopo essersi tenuto per un'*ombra vana, fuor che nell'aspetto,* dopo essersi creduto, come a dire, una fantasima, un vapore, una cotal maghera e sparuta dipintura, finalmente a forza di raziocinio facesse la singolare discoperta di non essere poi egli cotale come si credeva, anzi di esser carne ed ossa vere, di essere una sostanza, sebbene una sostanza del tutto a sè nascosta, misteriosa, impercettibile. Mi si dica, se tutto ciò sia conforme al senso comune. Mi si dica, se v'abbia uomo al mondo che ricordi pur un breve momento di sua vita, in cui siasi egli tenuto per una cotale apparenza, o che valga a segnare l'istante nel quale gli riuscì di fare il grande ritrovamento, che a sè stesso, apparenza come è, sta però attaccato un altro sè stesso, non apparenza, ma proprio sostanza.

Mi perdoni il C. M., se io dico apertamente, avervi qui un errore al tutto materiale. Troppo spesso avviene alla maggior parte de' filosofi, di ragionare dello spirito, secondo l'analogia di ciò che essi notarono avvenire ne' corpi. Applicano le idee loro assai ristrette, tratte dalla sostanza corporea, ad ogni argomento, ad ogni oggetto, bene o male a proposito. Sperimentano essi, che de' corpi noi non sentiamo che le superficie. Il solido o sia l'interiore del corpo noi lo immaginiamo, lo argomentiamo, ma nol possiamo mai nè toccare, nè vedere, anzi non è visibile nè tattile. Veniam dunque nella credenza, che sotto agli accidenti corporei, cioè sotto quelle qualità che operano ne' sensi nostri, stia come appiattato un qualche cosa di resistente, di duro: questo lo immaginiamo di dietro, o di sotto le qualità sensibili, e gli diamo il nome di *sub-stans,* volendo indicare quel non so che occulto che si sta sotto. Senza esaminare quanta veracità ella s'abbia una simile immaginazione, certo è che noi la facciamo, che l'hanno fatta i padri nostri, che hanno essi inventato il vocabolo di *sostanza* (*ὑπό-στασις*), e che noi abbiamo ereditato questo vocabolo coll'idea annessa di un sostrato, e sostegno degli accidenti. Or, dopo di ciò, il primo movimento del nostro spirito, quando ragioniamo di esseri immateriali, è pur quello d'immaginarceli parimente dotati *a*) di accidenti sensibili, e *b*) di una sostanza insensibile, sostegno di tali accidenti.

Così nel nostro spirito nasce, goffamente a dir vero, il pregiudizio, che ogni sostanza debba essere occulta e insensibile; e però, che tutto quello che si sente, non sia già sostanza, ma puro accidente.

Applichiamo tal pregiudizio allo spirito nostro, e ne avremo per risultamento la dottrina del *doppio soggetto* del C. M. Perocchè noi argomenteremo con tutta sicurezza in questo bel modo:

Io sento me stesso:

Ma quello che sento non può essere sostanza, perocchè la sostanza non può esser sentita, ma ella è qualche cosa di occulto che si sta sotto a quello che si sente:

Dunque *Io* non sono sostanza; quest'*Io* sentito non è che un fenomeno, un accidente:

Ma ogni accidente chiama una sostanza, come si vede nei corpi, ogni fenomeno chiama un reale sostegno:

Dunque sotto l'*Io* sentito, fenomenico, accidentale, dee esistere un *Io* sostanziale.

Ecco tutta la singolare argomentazione! Si potrebbe continuare tirando di molto belle conseguenze, e dire: dunque io sono due *Io;* ed altrettali corbellerie.

Chi non vede da che piede zoppichi questo modo di argomentare? però non mi trattengo a farne un più intimo esame.

Dico solo, che questa voce « io sono » non può essere pronunciata da un fenomeno, o da un accidente. Un accidente, o un mero fenomeno, se parlar potesse, non direbbe mai « io sono »: tutto al più direbbe « è qualche cosa in cui io sono »; perocchè il verbo *essere,* chiamato sostanziale da' grammatici, non può convenire in modo alcuno agli accidenti ed a' fenomeni, precisi dalle loro sostanze. Oltrechè egli è troppo manifesto, che non è l'accidente che pensa, che parla, che opera; ma è il soggetto sostanziale che fa tutte queste cose; e però nell'entimema di Cartesio « Io penso, dunque sono », la conseguenza è dirittissimamente tirata.

Può dubitarsi ch'ella non abbia i suffragi di ogni classe di persone. Volete consultare il volgo? udite l'argomento di Cartesio in bocca di un servo, dell'idiota Sosia, il quale seco stesso argomenta: *Sed quom cogito, equidem certe sum idem, qui sem-*

per fui (1). Volete consultare i sapienti? udite lo stesso argomento in bocca di s. Agostino, il quale in un suo libro introduce Alipio a parlare con Evodio così: *Prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis; an tu forte metuis ne hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses* (2)? Egli non è dunque nuovo il modo di argomentare di Cartesio; ma quel modo fu usato e tenuto buono molti secoli prima di lui da tutti, cioè dai dotti e dagl'indotti (3). Che anco s. Agostino avesse colto un grosso marrone, quando egli credette di poter argomentare alla propria esistenza dagli atti del proprio pensiero? che nel secolo XIX gli si debba insegnare la logica, insegnargli che dagli atti del suo pensiero avrebbe dovuto argomentare ad un'esistenza sua appariscente, fenomenica, non punto sostanziale (4)?

---

(1) Nell'*Anfitrione* di Plauto, dove Mercurio prende la figura del servo Sosia, e vuol dargli ad intendere d'essere egli Sosia, questi isguardando d'ogni lato Mercurio tutto simile a sè, istupidito, e quasi per uscire del senno seco medesimo ragiona:

Certe edepol, quom illum contemplo, et formam cognosco meam,
Quemadmodum saepe in speculo inspexi, nimium similis est mei;
Itidem habet petasum ac vestitum; tam consimili'st atque ego: —
Sura, pes, statura, tonsus, oculi, nasum vel labra,
Malae, mentum, barba, collum, totus . . . . quid verbis opu'st?
Tergum si cicatricosum, nihil hoc simili est similius.
Sed quom cogito, equidem certe sum idem, qui semper fui.

Act. I, Sc. I, v. 285—291.

(2) Lib. II, *De lib. arbitr.* c. III.

(3) Giacchè ne' nostri tempi si è riputato necessario ricorrere al senso comune degli uomini per emendare le dottrine de' filosofi, non credo che sia qui a sproposito il riferire un luogo, il quale mi sembra assai sensato, di un autore che scriveva un po' prima della metà del passato secolo: questi è Boullier. Ecco come egli dà per ottima prova del vero il consenso dei dotti e degl'indotti nella medesima sentenza: « *L'accord des sages avec le peuple, c'est-à-dire, de ceux qui examinent avec ceux qui n'examinent point, et celui des sages entre eux dans une même opinion, sont deux signes caractéristiques de vérité, sous lesquels il est presqu'impossible que l'erreur se cache. Voulez-vous distinguer exactement le vrai du faux dans un préjugé vulgaire? vous trouverez ordinairement que, dans ce qu'il a de vrai, les sages s'accordent avec le peuple, et que, dans ce qu'il a de faux, ils s'accordent tous contre lui.* Essai philosophique sur l'ame des bêtes, Tom. II, Part. II, chap. v.

(4) L'avvertire che l'argomento onde comincia Cartesio la sua filosofia,

Ma almeno avesse fatto un simigliante argomento il C. M., quando anco tutto questo argomento l'avesse rinserrato nel mondo, come egli lo chiama fenomenico. Se non voleva provare, come fa Cartesio, l'esistenza nostra sostanziale, avrebbe potuto provare l'esistenza apparente, posto che egli s'era messo nell'animo, che esser ci dovesse un'esistenza apparente, anteriore, e per noi segno della sostanziale. Avrebbe potuto cominciare il suo ragionamento dicendo: « io penso, o io sento ecc., dunque esisto fenomenalmente »; e quindi procedere innanzi. Ma quante cose in quella vece non lascia egli indimostrate! quante non ce le dà come evidenti, e non bisognevoli di dimostrazione! quante non ne racchiude sotto questa parola « certezza assoluta della coscienza »! Egli ammette per certo assolutamente ed evidentemente, ed a cui niuna prova abbisogni,

1.° l'esistenza del ME, sia pur fenomenico, se così gli pare,

2.° l'esistenza degli *atti* tutti del ME, i quali si comprendono nella coscienza,

3.° gli *oggetti* tutti puramente *ideali*, perocchè questi, dice egli, hanno una medesima realità con noi, e però identificati con noi hanno pure la stessa certezza del NOI. Or in questi oggetti ideali molte e molte scienze si comprendono, tutte le astratte, e particolarmente le matematiche. Vorrà dirci egli

---

si trova in libri italiani molto prima che quel grand'uomo nascesse, mi sembra veramente una piccola vanità nazionale. Tuttavia esaminando noi il libro del C. M., che si propone il lodevole fine di eccitare gl'Italiani a fare più stima che non fanno delle proprie ricchezze filosofiche, recherò qui il principio d'un libro alquanto raro del secolo XVI, scritto da un uomo di Siena molt'anni prima che nascesse Cartesio. Il libro di cui parlo è il *Catechismo* del troppo noto Bernardino Ochino, stampato in Basilea l'anno 1561, il quale comincia con questo dialogo:

« *Ministro*. Se ben l'essere nostro è infinitamente lontano dall'esser di « Dio, non può dirsi che l'uomo non sia: anzi è cosa sì chiara, che più « nota non può dimostrarsi: ei mostra d'essere in tutto privo di giudicio « chi non crede essere; però ti prego, Illuminato mio, che tu mi dica, « s'egli ti par essere o no ».

« *Illuminato*. Mi par essere; ma per questo non son certo che io sia: « imperocchè in parermi essere, forse m'inganno ».

« *Ministro*. È impossibile che a chi non è, gli paja d'essere; però, poi « ch'ei ti par essere, bisogna dire che tu sia ».

« *Illuminato*. Così è vero ».

adunque che tutte queste cose, per appartenere alla intuizione immediata, non abbisognano di dimostrazione alcuna? vorrà cacciare dalle matematiche interamente il raziocinio? saranno essi contenti i matematici, del N. A.? Vero è, ch'egli non tirerà mai queste conseguenze troppo manifestamente assurde; ma vero è altresì, che tutte stanno ne' visceri della sua intuizione immediata; e se egli non se ne dichiara padre, ella, partorendole in faccia al mondo, non può nascondersi d'esserne madre (1).

---

(1) Da tutto ciò si vede che « l'intuizione » del N. A. non è che una fonte di verità innumerevoli, le quali non cessano di essere incatenate fra loro per gli nessi logici di giudizj e di raziocinj. Dunque anche per entro al mondo dell'intuizione mamianiana e in questo immenso, anzi infinito novero di verità ch'ella abbraccia, non tutte sono prime; ma alcune sono dedotte da altre. Per esempio chi dirà che il teorema dell'ipotenusa sia una verità prima, e non dedotta? e tuttavia ella appartiene all' « intuizione immediata » secondo il Mamiani, perocchè ella è una verità puramente ideale, ella non è che « attinenze d'idee », e tutte le attinenze d'idee entrano nella definizione della intuizione immediata che ci dà il N. A. Ora, se tutte le verità dell'intuizione immediata non sono prime; dunque non tutte possono dirsi *evidenti*, e non bisognevoli di dimostrazione, come afferma il C. M. dell'intuizione immediata. Con questa sua intuizione non è adunque fatto ancor niente per la dimostrazione dello scibile, e pel trovamento del criterio supremo del vero, perocchè rimane a classificarsi questo verità d'intuizione, sott'ordinando le une alle altre, distinguendo i principj dalle conseguenze, e investigando se fra tutte le verità ve n'abbia una prima, s'ella sia evidente, se abbia in sè tutta l'autorità necessaria per accertare tutto il sapere. Ecco quanto il N. A. sia lontano dall'aver bene afferrato di che si tratta, quando si cerca il principio della certezza.

Si vede parimente quanto impropriamente egli dica che tutte le verità ideali sono d'immediata intuizione: intuite immediatamente, non si posson dire se non le verità prime, o più tosto la verità prima; le altre sono dedotte.

Fra i varj modi poi, onde il N. A. ci descrive l'intuizione immediata, v'ha pur quello col quale ce la fa un giudizio: « carattere dell'intuizione « abbiamo veduto essere la coscienza d'un giudicio » (P. II, c. XIX, 1). Ora la convenienza de' termini di un giudizio si può bene intuire: ma propriamente parlando, una tale intuizione non è immediata, perchè suppone prima di sè l'intuizione de' termini stessi. L'intuizione poi de' termini non è pur essa sempre immediata, perocchè i termini possono essere un risultamento di molte difficili, e anche fallaci operazioni dello spirito.

CAPITOLO XVI.

CONTINUAZIONE.

Veniamo all'intuizione *mediata*, e al nesso ch'ell'ha colla *immediata*.

La pietra di paragone del vero nella intuizione immediata, secondo il N. A., è la *realità nostra propria*, di cui, egli dice, non possiamo dubitare.

L'altre cose, che nell'intuizione immediata s'accolgono, sono evidentemente certe, perchè la loro realità è identificata colla realità nostra propria;

Dunque sono certe della nostra propria certezza, come sono reali della nostra propria realità.

Fra gli oggetti puramente ideali v'è il principio di contraddizione, che secondo il C. M. è come il ponte di comunicazione fra noi e le realità esteriori, fra la intuizione immediata e la mediata.

Dunque anche il principio di contraddizione riceve la sua realità dalla realità nostra, la sua certezza dalla certezza nostra.

Dunque non è vero ciò che il N. A. dice in molti luoghi, che il principio di contraddizione sia il primo e supremo di tutti i principj; egli non è più che un principio subordinato, e dimostrato per mezzo della sua immedesimazione con noi; dunque noi siamo più certi di noi che del principio di contraddizione, certi di noi prima che questo principio sia a noi stessi applicato, o se noi non siamo tali, se noi per avventura non abbiamo un'intrinseca, necessaria ed evidente certezza, forz'è che anco il detto principio partecipi de' nostri difetti, delle nostre limitazioni, della nostra contingenza.

Di più, noi siamo certi di noi solo fenomenalmente; perocchè il NOI sostanziale, secondo il N. A., non si sente, ma si argomenta col principio di contraddizione (1). La certezza feno-

(1) Il C. M. dice espressamente così: « lecito sembra di pronunziare, « che qualunque atto d'intuizione è pure un modo particolare e determi- « nato nel subbietto pensante, o dir si voglia del *me* fenomenico » (P. II,

menale non è che certezza dell'apparenza. Dunque anche la certezza di contraddizione non avrà in sè di certo più che l'apparenza: il che viene a dire: è certo che a noi appare certo; ma non sappiamo poi s'egli anche sia veramente, realmente, sostanzialmente certo.

Dunque anche le conseguenze che si cavano dall'applicazione di tal principio, non eccedono la certezza apparente: e applicato, per esempio, al trovamento del NOI sostanziale, il risultato sarà: « è certo che a noi PAR certo, che noi siamo sostanze »; applicato al trovamento della realità esterna, il risultamento sarà pure: « è certo che a noi PAR certo, che le cose esterne sieno reali: » e così si dica di tutte l'altre induzioni. Non si uscirà mai dal fenomenale, se l'*Io* primo a noi cognito è puramente fenomenale; non si giungerà mai alla certezza apodittica; e noi saremo condannati in vita a vedere la lanterna magica.

CAPITOLO XVII.

L'*IO* NON È NOTO PER SÈ STESSO, MA PEL MEZZO COMUNE DELLA COGNIZIONE.

Ma o sia l'*Io* che primo conosciamo, sostanziale, o sia fenomenale, resta a vedersi s'egli è cognito per sè stesso, s'egli è la cognizione propria, o se la cognizione dell'*Io* è qualche cosa di diverso dall'*Io*. Nel primo caso l'*Io* avrebbe la cognizione di sè seco congiunta per natura fino dal primo suo esistere: nel secondo non l'avrebbe necessariamente, ma la si potrebbe anco venire acquistando in un certo punto della vita.

Se avvi la cognizione dell'*Io*, ma non è l'*Io* cognizione di sè a sè stesso, in tal caso resta a cercarsi che cosa è questa cognizione distinta dall'*Io* che si conosce per essa, o per meglio dire, che cosa è questo mezzo onde l'*Io* si rende noto a sè stesso.

---

c. IV, IV). Non solo adunque il pensiero è un'apparenza, ma lo stesso subbietto pensante non è sostanza, è puramente UN ME FENOMENICO! e l'intuizione, questo modo particolare e determinato di un *me* fenomenico, è (secondo il Mamiani) tutta la base dell'umana certezza!

Il dire, a ragione d'esempio, che v'ha una certezza fermissima della propria esistenza, non risolve la questione, quando anco questa certezza ci accompagnasse sempre, e fosse con noi fino dal primo istante del nostro esistere. quand' anco ella non fosse soggetta alla minima titubazione o dubbiezza da parte dell' animo nostro. Molti s'ingannano in questo, cioè tutti quelli che nella certezza di noi stessi mettono la certezza prima, e fra questi il C. M. che, come abbiamo veduto, riduce alla certezza della nostra esistenza anche quella del principio di contraddizione.

Quand' anco la certezza di noi fosse al tutto immobile, come dicevo, non sarebbe per questo necessariamente vero che ella fosse la prima, e che nella certezza dell'*Io* si dovesse riporre il criterio supremo della verità; perocchè il criterio supremo della verità non consiste in ogni particolar certezza che sia indubitabile, ma solo nella primissima, in quella che non nasce da un principio anteriore, che non ha ricevuta e mutuata altronde la sua solidità, ma si bene la tiene in proprio. Siamo adunque pur certi di noi quanto si voglia, a non dubitarne; resta sempre a cercarsi se l'*Io* è cognito per sè, o per qualche altra cosa: questa è la grande questione de' filosofi che voglion dar fondo al sapere; imperocchè se ci dovesse essere qualche altra cosa, oltre la natura dell'*Io*, per la quale la natura dell'*Io* si rendesse a noi cognita, dovrebbesi indubitatamente cercare il primo fonte del certo, il certo evidente d'una evidenza razionale, in questa cosa che ci fa conoscer l'*Io* medesimo, anzichè nell' *Io* che ci è fatto conoscere, e che però è a quella tal cosa posteriore.

La ricerca così posta è gravissima, e convien passare per essa volendo giungere al criterio: non basta mica dire, io sono certo di me stesso, e tirar avanti. Il filosofo dimanda, perchè siete voi certo di voi stesso? o almeno dimanda, se un perchè esista. Nè vale il dire che una tale interrogazione è superflua; quando il dichiararla superflua è il medesimo che il dare villanamente le spalle alla filosofia; nè la filosofia correrà dietro al zoticone che la dispregia, « ed ella s'è beata, e ciò non ode ».

Per altro questa ricerca di cui parliamo, è di quelle, secondo me, che bisogna ben guardarsi dall' affrontare con degli

ingegnosi e complicati ragionamenti: anzi conviene presentarsi ad essa con una semplicissima osservazione: trattasi di un fatto, sebbene di un fatto interno e spirituale, cioè del fatto della cognizione dell'*Io:* e un fatto non si rileva, non si conosce ragionandovi sopra astrattamente e sottilmente, ma osservandolo, mirandolo in faccia, divisandolo bene, analizzandolo: è adunque lo sguardo puro, acuto e perspicace, che qui si cerca, più, vorre' io dire, che non sia l'occhio del medico al letto dell'infermo.

Raccogliamo noi dunque e figgiamo l'occhio della mente nel fatto della « cognizione dell'*Io* ». Intanto queste parole stesse formano per lo meno una presunzione assai efficace contro la sentenza di quelli che dicessero l'*Io* cognito per sè stesso. Conciossiachè questa locuzione « cognizione dell'*Io* » si forma di due parti, cioè 1.° della *cognizione* che può esser comune a tante cose, e 2.° dell'*Io* che è l'oggetto particolare della *cognizione*. Dunque nella locuzione stessa, nella maniera di esprimersi, specchio del pensar comune degli uomini, si distingue e si separa il *conoscere* dall'*Io*, che è la cosa conosciuta: dunque l'*Io* non è cognito per sè stesso.

E chi direbbe mai, che l'idea dell'*Io* fosse l'*Io* stesso? e senza l'idea di una cosa, si può ella conoscere una cosa? altro dunque è il dire, che l'*Io* ha sempre seco l'idea di sè stesso, altro è il dire ch'egli sia l'idea di sè stesso. Chi dicesse la prima di queste due cose, distinguerebbe ancora l'*Io* dalla sua idea, e non la confonderebbe insieme. Ciò che qui si tratta non è della prima questione, ma della seconda, cioè se l'*Io* sia l'idea di sè stesso, ovvero se l'idea dell'*Io* sia una parte dell'essenza dell'*Io*.

Per quantunque strana possa parere una tale dimanda nel primo aspetto, tuttavia che non giunge a dire il filosofo, quando si trova impacciato nelle questioni? da per tutto trova difficoltà; vuol uscirne da qualche parte: egli allora s'apprende ad una sentenza, che per sè è fuormisura strana, e che ai suoi occhi stessi, in altre circostanze, sarebbe sembrata falsa fino all'evidenza, ma che allora, pel bisogno, per la volontà di prender pure una sentenza, è la migliore di tutte per lui; egli vi si addimestica, e finisce coll'affermarla sicuramente, col darle fede egli stesso: tanta è la forza dell'umana volontà!

Certo tale sarebbe la sentenza, la qual dicesse, che l'idea dell'*Io* entra nell'essenza dell'*Io* stesso. L'osservazione più semplice la smentisce; e coll'osservazione s'accompagna a mostrarla assurda il ragionamento.

Quando si dice « idea dell'*Io* », si distingue manifestamente il mezzo del conoscere, l'idea, dalla cosa conosciuta, l'*Io*. Se del mezzo del conoscere e dell'oggetto conosciuto noi facciamo una cosa sola, se leviamo la distinzione delle due cose fra loro, noi abbiamo distrutta la cognizione umana, almeno nelle sue specialità, l'essenza della quale esige sempre che sia distinto 1.° il conoscente, 2.° il mezzo del conoscere, e 3.° l'oggetto conoscinto.

D'altro lato, o l'idea dell'*Io* è tutto l'*Io*, o solo una parte della sua essenza.

Tutto l'*Io* ella non può essere; perocchè in tal caso verrebbe l'assurdo, che fra l'*Io* e l'idea dell'*Io* non avendovi più distinzione alcuna, l'*Io* non potrebbe conoscere nessuna delle altre cose, giacchè l'idea di una cosa fa conoscere quella cosa, di cui è idea, e nulla più. In vero la cognizione de' cieli, della terra, de' corpi e degli spiriti, sono cognizioni essenzialmente diverse dalla cognizione dell'*Io*. Se l'*Io* non fosse adunque altro che l'idea di sè stesso, egli sarebbe per propria natura limitato e determinato a conoscere solo sè stesso, e non potrebbe ricevere nessun' altra cognizione senza perdere e mutare la sua essenza, cioè senza cessare dall'essere *Io*: perocchè la cognizione dell'*Io* non può essere che la cognizione dell'*Io*.

Se poi l'*idea dell'Io* fosse una parte dell'*Io*, e non tutto l'*Io*, in tal caso si dovrebbero distinguere due parti nell'*Io*, cioè 1.° quella parte che non è idea dell'*Io*, 2.° quella parte che è idea dell'*Io*. Ora nell'idea dell'*Io* o tutte e due queste parti sarebbero comprese, o no. Se nell'idea dell'*Io* si comprendesse solo quella parte dell'essenza dell'*Io*, che non è idea, in tal caso l'*idea dell'Io* sarebbe imperfetta, non sarebbe più veramente l'idea di tutto l'*Io*, ma d'una sua parte: e però l'*Io*, perchè fosse interamente a sè conosciuto, avrebbe bisogno di un'altra idea. Se poi nell'idea dell'*Io* si comprendessero le due parti, in tal caso in quell'idea comprenderebbesi altresì l'idea dell'idea dell'*Io*. Ma l'idea della parte dell'*Io* che non

è idea, e l'idea della parte dell'*Io* che è idea, sarebbero due idee al tutto distinte fra loro. Dunque l'*Io* si conoscerebbe non più con una idea sola, ma con due. Or questo è impossibile; perocchè ciascuna di queste idee non conoscerebbe l'*Io* intero, ma solo un elemento dell'*Io*: perciò quelle due idee non potrebbero giammai farci conoscere l'*Io* come egli sta nella sua interezza e perfetta unità. Di più, l'idea dell'*Io* sarebbe ella stessa parte dell'*Io* sì, o no. Se no, richiederebbesi adunque, a conoscer l'*Io*, un'idea straniera alla sua propria essenza. Se sì, or questa sarebbe una terza parte dell'*Io*, che richiederebbe una terza idea. E istituendo un simigliante ragionamento sopra questa terza idea, che fu istituito sopra la seconda, ne verrebbe la necessità d'una quarta, poi d'una quinta (1); e l'ultima conclusione sarebbe lo strano assurdo,

---

(1) Il Romagnosi ci confessa, esser cosa impossibile a concepire, che l'anima conosca sè stessa, quando si supponga che l'idea sua non sia più che un suo atto. « Se ogni idea esistente, dice egli, è in sè stessa un atto « di questa forza, come volete voi che in ogni atto diverso rappresenti la « forma unica essenziale della stessa forza? Egli sarebbe lo stesso che vo« lere che ogni voce di un cembalo ed ogni frase musicale rappresentasse « la mano del suonatore ». Da questa riflessione avrebbe dovuto il Romagnosi conchiudere, che adunque la conoscenza che noi abbiamo dell'anima non è, e non può essere un mero atto, o un mero modo dell'anima stessa. All'opposto egli ne deduce la conseguenza, che noi non conosciamo, e non possiamo conoscere l'anima nostra « Assurda è dunque, dice, la pretesa « di conoscere le cose in sè medesime, come sarebbe assurdo pretendere « che un muro toccato dall'aria rappresentasse sotto forme finite l'atmosfera « terrestre » (*Vedute fond sull'arte Log.*, lib. I, cap. V, 13) Ma questa conclusione non è diritta Bisognava conchiudere, perchè la conclusione fosse conforme alle premesse, che noi non abbiamo nessuna cognizione di noi; e che non esiste l'idea dell'anima. Ma chi dirà mai questo? quante cose non si ragionano intorno all'anima? e si ragionerebbe di lei, se non se n'avesse qualche idea? non dice il Romagnosi stesso, nelle stesse parole citate, che l'anima è una, o sia che ha un'unica forma? come conoscerebbe egli questa unità, o semplicità dell'anima, se non n'avesse alcuna idea? E se ne ha l'idea, se ha l'idea dell'unità dell'anima; quell'idea non risguarda dunque una parte dell'anima, ma l'anima tutta. Se dunque l'idea dell'anima ci fa conoscer l'anima nella sua unità e interezza; convien dire, che quell'idea non sia già meramente un atto, o un modo dell'anima. È dunque erroneo e seco stesso ripugnante il sistema del Romagnosi, che sostiene questo appunto, « ogni cognizione essere puramente un atto ed un modo dell'anima, e nulla più ».

che non si potrebbe supporre che l'*Io* conoscesse sè stesso essenzialmente senza ammettere in esso « un infinito numero attuale d'idee di sè stesso » (1).

---

(1) Hegel dimostra nella sua « Scienza della Logica, parte oggettiva, Lib. I », che la filosofia non può cominciare dall'*Io*, o dalla sua coscienza. Tuttavia non parmi esser giunto nè pur egli a separare interamente l'*Io* dalla cognizione dell'*Io*; imperocchè egli pare ammettere una parte dell'*Io* nota per sè stessa (*Denn Ich, dies unmittelbares, Theils als ein in einem viel höheren Sinne Bekanntes, als eine sonstige Vorstellung; etwas sonst Bekanntes gehört zwar dem Ich an, aber ist noch ein von ihm unterschiedener, damit sogleich zufälliger Inhalt; Ich hingegen ist die einfache Gewissheit seiner selbs*): senza accorgersi dell'assurdo che indi procederebbe. Tuttavia soggiunse, che l'*Io* è anche un concreto, o anzi l'*Io* è il concretissimo: la coscienza di sè qual mondo moltiplice all'infinito (convien sempre avvertire che siamo in un sistema d'idealismo): « Acciocchè l'*Io* possa « essere cominciamento e base della filosofia, si richiede la separazione di questo concreto, quell'atto assoluto pel quale l'*Io* viene purgato da sè stesso, « e mostrasi nella propria coscienza come un astratto *Io*. Ma quest'*Io* puro « non è poi nè l'immediato (*sentimento*), nè il conosciuto *Io*, l'*Io* comune « della nostra coscienza. — Quell'atto non sarebbe propriamente se non il « sollevarsi che si farebbe al punto fermo del puro sapere, ove verrebbe a « svanire la distinzione del soggettivo, e dell'oggettivo ». Questo luogo chiama molte osservazioni; ne porrò qui alcuna: 1.° Non separasi abbastanza l'*Io* dalla cognizione sua. 2.° Parlandosi dell' « *Io*, quale si mostra nella propria coscienza », si distingue col modo stesso di parlare la coscienza dall'*Io*, e però abbiamo due cose in vece di una; il che contraddice alla supposizione del filosofo tedesco d'una parte dell'*Io* nota per sè stessa. 3.° Si suppone che l'*Io* possa fare un tal atto, col quale purghi sè stesso da ogni concreto. Or questo parlare avrebbe qualche valore, se l'*Io* fosse il medesimo che sapere, conoscere; perocchè in tal caso verrebbe a significare, che si purghi la *cognizione* da ogni concreto; ma dell'*Io* ciò non si può in nessun modo. Se esso si purga da ogni concreto, non è già vero solamente che non è più quell'*Io* che apparisce nella comune coscienza, ma è vero altresì che non rimane più alcun *Io* di sorte alcuna. *Io* meno *Io*, uguale a zero. 4.° Finalmente si suppone che il *puro sapere*, dal quale si vuol partire, sia un atto dell'*Io* medesimo che si solleva, per così dire, sopra sè stesso, e fa sparire le distinzioni dell'oggetto e del soggetto. Ma ciò e falso ed inconcepibile. Fino a tanto che non si tratta se non di un atto dell'*Io*, quest'atto, qualunque sia, riterrà sempre la natura sua soggettiva; ogni atto è di un soggetto, suppone un soggetto agente, e dal soggetto riceve la sua natura. Sebbene adunque la dottrina hegeliana faccia degli sforzi mirabili per disimpacciarsi dal soggetto, non le riesce però, nè le può riuscire, perocchè ella muove sempre da un atto del soggetto, il quale, checchè si predichi di lui, o lo si sublimi coll'immaginazione, riman sempre un

Chi avrà ben inteso questo ragionamento, lo troverà ineluttabile; ma torniamo all'osservazione.

Quando io non avessi mai e poi mai volto un solo pensiero a me stesso, potrebbesi dire ch'io mi conoscessi? Non si tratta già di sapere se mi sia facile o difficile convertire il mio pensiero in me stesso: non si tratta nè pure di sapere se, tostochè io converto in me il mio pensiero, tosto mi conosca. Questa sarebbe una questione diversa. Trattasi di sapere, se, affinchè conosca me stesso, io abbia bisogno sì o no di pensare a me stesso. Se io non ho bisogno di pensare a me stesso per conoscere me, allora convien dire che si dia cognizione senza pensiero, che io possa conoscere una cosa a cui non penso, e a cui non ho mai pensato. Questa strana proposizione non potrebbe essere pronunciata se non da quelli che confondono il *sentimento* col *pensiero*, e il sentire col conoscere. Io ho indubitatamente il sentimento di me stesso: anzi, a parlare con esattezza, « io sono un sentimento sostanziale » (1): ma si tratta di sapere come questo sentimento passi ad essere conosciuto: ed egli indubitatamente diviene oggetto della cognizione in quel punto solamente, nel quale è pensato. Se dunque niente può essere da noi conosciuto di ciò che non è pensato, se io stesso ho bisogno del pensiero per conoscermi; egli è cosa manifesta, che l'*Io* non è conosciuto per sè, ma per un suo atto speciale, cioè per quell'atto che si chiama pensiero. Molti sono trascinati in errore dall'osservare, che tostochè noi

---

atto del soggetto: e ciò solo basta a renderla ne' visceri suoi soggettiva, comecchè si dissimuli, o sperto si neghi un così fatto peccato di origine.

(1) Io ho proposto due definizioni della sostanza, che possono, per la loro generalità, accomunarsi alle sostanze tutte, nel *N. Saggio*, Sez. V, c. VII, art. X, l'una delle quali era questa: « una cosa di cui non ci possiamo formare il primo concetto senza pensare a cosa diversa da quella ». Ora m'è buon conforto a trovare che il card. Gerdil, uomo di tanto senno, propose una definizione pressochè simile alla mia: *Tout ce*, dic'egli, *que nous concevons, qui a son existence propre et qui est par la distingué de toute autre chose, c'est une substance.* Questa eccellente definizione trovasi nell'opera che il filosofo savojardo fece in difesa del P. Malebranche, P. II, Sez. I. Egli non sarà difficile applicare questa definizione al sentimento *Io*, e riconoscerlo immediatamente per una sostanza.

volgiamo il pensiero a noi stessi, ci *accorgiamo* che ci *sentiamo*: or egli è assai facile, ripeto, il prendere equivoco fra il sentirci e il conoscerci, e dall'accorgerci che ci sentiamo, conchiudere erroneamente che ci conosciamo.

Ciò che dico dell'*Io*, dee dirsi di tutti i sentimenti che nell'*Io* si contengono, e che formano la coscienza, a quel modo che vien presa da alcuni impropriamente questa parola.

Come adunque egli è impossibile, che la filosofia parta dall'*Io* solo; così è impossibile che nell'*Io* solo (isolato dalla *cognizione*) si rinvenga il principio della certezza; perocchè egli solo non è nè pur conosciuto: e così parimente è impossibile il collocare ne' sentimenti accolti nella coscienza, cioè nella *natura sentimentale*, il criterio: è impossibile, in una parola, collocarlo nella coscienza presa nel senso di un atto di sentire, perchè ella stessa ha bisogno di un mezzo che la illumini e la faccia conoscere (1).

Se la cognizione è diversa dall'*Io* cognito; se l'*idea dell'Io*, non è l'*Io*; se a conoscere l'*Io*, e a conoscere tutti i sentimenti che racchiude, ci ha duopo di un *mezzo* di conoscere: rimane a cercare qual sia questo mezzo: rimane a vedere se il mezzo stesso che ci fa conoscere l'*Io*, ci faccia conoscere altresì l'altre cose. E invero molte sono le singolari cognizioni: per

(1) Nel *N. Saggio sull'origine delle idee* ho adoperato anch'io la parola *coscienza* pel complesso de' sentimenti di un soggetto, accomodandomi alla maniera di parlare di alcuni filosofi. In una nuova edizione di quell'opera intendo di emendare una tale inesattezza, che ho cercato di evitare nelle opere posteriori, come ne' *Principii della scienza morale.* In questa, io uso costantemente la parola *coscienza*, nel suo vero e proprio significato etimologico, che è quello di *co-scienza*, o sia scienza con noi, scienza riferita a noi. In questo preciso significato apparisce, che se l'oggetto delle cognizioni è un sentimento (p. e. l' *Io*), la coscienza è in noi fatta tosto che è fatta la coscienza di esso: perocchè tostochè noi conosciamo un sentimento nostro, noi siamo di lui consapevoli. All'incontro nella cognizione delle cose a noi esteriori non è così. La *cognizione* di queste non è un esser consapevoli, perocchè gli oggetti di tali cognizioni non sono noi, nè parte di noi. Si esige adunque in tal genere di cognizioni, oltre la *cognizione diretta*, anche la *cognizione riflessa*, acciocchè noi n'abbiamo coscienza: la cognizione riflessa ci rende consapevoli della cognizione diretta. La *coscienza morale* finalmente appartiene alla riflessione di più alto grado. Ved. i *Principj della scienza morale*, c. VI, art. VII.

esempio, come diceva di sopra, c'è la cognizione del cielo, la cognizione della terra, la cognizione del mare, ecc. Se queste sono tutte *cognizioni*, convengono adunque tutte nell'esser tali. In che differiscono? nella diversità degli oggetti a cui si riferisce la cognizione. V'ha dunque nelle singolari cognizioni una cosa in cui convengono tutte, ed è quell'entità per la quale sono *cognizioni*; ve n'ha una in cui si distinguono, e sono gli oggetti diversi. Ora anche la cognizione di me è una cognizione singolare. In che si distingue e singolarizza dall'altre? nell'avere per suo oggetto me, anzichè altra cosa. In che si accomuna coll'altre? nell'essere cognizione. Il cielo, la terra, il mare, ogni altro oggetto, sono cogniti per la loro propria essenza, per la loro propria entità? no certo; e se fosse, la cognizione non sarebbe più una; non potrebbe esser chiamata con una sola parola, cioè colla parola *cognizione*, ma dovrebbe chiamarsi cielo, mare, terra ecc., co' diversi nomi degli oggetti, nomi indicanti essenze diverse, incomunicabili; non si tratterebbe in una parola di *cognizione*, ma di *varie sostanze*: la essenza dunque che si designa col nome di cognizione sarebbe annullata. Se dunque tutti gli oggetti particolari del conoscere, fra' quali è pure l'*Io*, non sono essi stessi per essenza cogniti, perchè non sono essenzialmente cognizione; convien dire che v'abbia un *mezzo comune* di conoscerli, nell'unità del qual mezzo consista l'essenza unica della cognizione.

Ma s'ella è così, come indubitatamente è; ripeto, che conviene cercare qual sia questo mezzo universale onde si conoscono le cose e in cui l'*essenza formale della cognizione* consiste, e nella evidente autorità di questo rinvenire la verità e la certezza. Veramente se la cognizione del mio esistere è certa; non può questa certezza consistere che nell'essenza di questa cognizione, cioè nel mezzo infallibile pel quale mi conosco. Ma dovendo questo mezzo essere uno per tutte le cognizioni, egli ne verrà che la evidente forza di lui, trovata e conosciuta che sia, diverrà il fondamento della certezza universale: si vedrà allora, che quella stessa certezza che noi abbiamo dell'*Io*, è anche quella che giace in tutte l'altre cognizioni; e che la probabilità delle cognizioni non ha origine se non dal non potersi sempre le cose con quel mezzo infallibile

sicuramente da noi accoppiare; e dal non poter esser da quello immediatamente illuminate, o sia rese cognite. Qui adunque, in questo gran mezzo del conoscere è da cercare il solo criterio del vero e del certo.

Nè mancarono uomini perspicaci, i quali or vedessero, or travedessero questo vero. Allegherò un filosofo francese molto pregevole, del secolo XVII, il quale sentì assai bene come l'*Io* non ci è noto per sè, ed ha bisogno di un mezzo che cel renda nolo, sebben sia difficile a distinguerlo questo mezzo dall'*Io*, per chi non ha acume di vedere filosofico; egli si avvide pure che questo mezzo dovea esser quello stesso pel quale si conoscono tutte l'altre cose, di guisa che gli dà acconciamente il nome di VERITA': questi è il celebre oratoriano Tomassini.

« L'anima (l'*Io*), dice, non può conoscersi senza conoscere « in pari tempo e colla stessa proporzione la VERITA' eterna e « immutabile di cui ella è una pura capacità (1). Conciossiachè « l'anima ragionevole, la ragione e l'intelligenza (2), non è che « una facoltà avida e capace di verità. Così ella non può co- « noscere sè stessa, senza riconoscere la verità, che è il suo « oggetto e il fine di tutti i suoi desiderj: a quella stessa « guisa che non può conoscersi la natura dell'occhio corporeo, « senza avere qualche cognizione della luce » (3).

---

(1) Anch'io ho già mostrato, che l'anima è informata dalla verità, cioè dall'ente possibile, e che mediante tal forma esiste come ragionevole. La sua essenza adunque per astrazione si può definire *una capacità di vedere l'ente*, sebbene come mera capacità non abbia mai esistito, appunto perchè senza l'ente ella non è più quella che è.

(2) Anche qui non ho altro da osservare, se non che l'*intelligenza* non può concepirsi priva del *lume della verità*: ma unita a questo lume esiste; ed astratta mentalmente da questo lume, giacchè non può astrarsi realmente, rimane una pura facoltà, o capacità.

(3) L. Tomassini nella sua opera *La Méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie*, etc. Paris 1685, lib. I, c. I. In questo bel tratto il Tomassini vince per nostro avviso in acutezza il Malebranche. Giambattista Vico fa un'eccellente osservazione sulla dottrina del P. Malebranche: « Qualora, dice, voglia (Malebranchio) essere « nella sua dottrina coerente, dovrebbe insegnare, la mente umana acqui- « stare da Dio, non che del corpo di cui essa è mente, l'idea di sè stessa ». (*Dell'antichissima sapienza* ecc., c. VI).

Conviene però confessare, che una simile obbjezione fu fatta anche da

CAPITOLO XVIII.

ESPOSIZIONE DE VARJ SISTEMI INTORNO LA CERTEZZA.

Scrivendo io le prime linee di questo terzo libro sulla dimostrazione del sapere umano proposta dal C. M., avevo in animo di porre semplicemente sott'occhio de' lettori una tavola de' varj sistemi filosofici intorno al criterio della certezza, additando qual luogo fra di essi toccasse al nostro autore. Per tal modo, pensavo, veggendosi il criterio del Mamiani raffrontato a tutti gli altri, sarebbe agevole portarne un equo giudizio.

Ma io non potea condurre ad effetto questo pensiero, se non cercavo prima di fissar bene in che consistesse il criterio proposto dal C. M.; e questa ricerca appunto mi ha condotto innanzi fin qui. Ma ora confesso di trovarmi non poco impacciato. Perciocchè con tutta l'industria che io vi posi, non potei raccapezzare un concetto semplice e chiaro di cotesto criterio del Mamiani, fuggendomi esso continuamente dalle mani sotto altra forma, quando io pensavo sotto la prima averlo ghermito. Di vero noi vedemmo che ne' varj passi del suo libro, il N. A. si arrabatta colle sue proprie dottrine, nè mai consente a sè medesimo.

E tuttavia però un punto luminoso e quasi direi prominente mi si rappresenta ne' diversi ragionamenti del Mamiani, e questo è la ragione che il più spesso reca della certezza dell'intuizione, cioè che *gli oggetti d'intuizione immediata si identificano con noi*, e però a noi sono certi altrettanto quanto noi stessi.

Attenendomi perciò fermamente a questo concetto, e lasciando andare ogni altra cosa che con esso non possa avvenirsi, io mi rifarò al primo mio divisamento, di tracciare cioè una breve storia de' varj sistemi intorno al principio dell'umana certezza, inserendo in essa anche quello « dell'intuizione immediata ». Perciocchè questo cotale prospetto de' pensamenti

---

Locke al filosofo francese; nè io posso intendere come la solida mente del card. Gerdil, nella sua egregia opera in difesa del P. Malebranche, abbia tolto a difenderlo anche su questo punto. Ved. Sez. VIII, c. III.

il (erio in un PRIMO VERO, il quale
il qu

o lo considerano quale apparisce nell'anima nostra, e fra questi

alcuni danno all'anima una prima verità *soverchia*, la quale

alcuni danno all'anima una prima verità *insufficiente per difetto*, siccome troppo astratta, la quale

20

distinguono lall'anima

ATONISMO

21

o confondono coll'essenza dell'anima, venendo a divinizzare con ciò l'anima stessa (*indi una specie di panteismo*)

SCHELLING

22

o distinguono dall'anima

PITTAGORA

23

o confondono col l'anima stessa

HEGEL

24

Fra le due prime sentenze (20, 21, 22, 23) sta la nostra, la qual pone il *PRIMO VERO*, o sia l'ESSENZA DEL VERO, nell'**ESSERE IDEALE** congiunto per legge costitutiva della natura all'anima umana, SOLO SUPREMO CRITERIO DELLA CERTEZZA.

umani intorno al principio di certezza mi farà due buoni ufficj all'intendimento mio mirabilmente opportuni, l'uno di dare un mezzo spedito da poter equamente giudicare la dottrina del C. M., l'altro (e questo più mi piace) di giovar forse direttamente la scienza filosofica, tentando ad un tempo, se mi riesce, d'intendermela bene e fuor d'ogni equivoco co' miei discreti e cortesi lettori.

E comincerò dal metter loro a dirittura sott'occhio le sentenze degli scrittori nella qui annessa Tavola sinottica de' principali sistemi filosofici intorno al Criterio della certezza.

CAPITOLO XIX.

SI COMINCIA AD ESPORRE LA CLASSIFICAZIONE DE' SISTEMI FILOSOFICI.

Or qui noi lasciamo da banda, come si vede volgendo uno sguardo alla tavola, quegli scettici o pirroniani, che e sanno d'esser tali, e se ne confessano aperto, nè vogliono perciò udire d'investigare o d'ammettere qualche criterio di verità e di certezza.

Questi non appartengono alla carta che noi abbiamo disegnata, perciocchè rifiutano ogni sistema; e non avendone alcuno, nè vero nè falso, nè conscienzioso nè subdolo, non v'ha posto a dar loro in cotal descrizione. Quelli all'incontro, che o sono scettici senza saperlo, o sapendolo se ne disinfingono; proferendo pure un criterio, sia qual si voglia, anche vuoto di significato, anche racchiudente l'opposto di ciò che si pretende con esso, racchiudente lo scetticismo pienissimo; debbono esser segnati nella mappa nostra, se non come terre abitabili, almen come mari o acque correnti.

Or dunque la prima, e la maggiore divisione che dobbiam fare di tutti i sistemi, è appunto quella che noi abbiamo accennata. Alcuni pongono il criterio del vero in una PRIMA VERITA' da cui tutte l'altre discendano; alcuni altri nol pongono in alcuna singolare verità, ma in un cotale INDIZIO DI VERITA', al quale indizio riportano ogni proposizione, quasi al suo paragone; finalmente altri distinguono queste due maniere di criterj, e danno l'uno e l'altro, come fecero i sottilissimi e a gran torto spregiati maestri della scuola.

Insieme però noi osservammo, che due criterj supremi non ci possono avere, e che ogni criterio qualsivoglia, collocato in un *indizio di verità*, è sempre sott'ordinato a quello, che risiede in una *prima verità*. Perciocchè quello che è semplice indizio a conoscere la verità, non può essere per sè evidente, appunto perchè non è una verità prima determinata. S'intende assai bene, come vi possa avere una prima verità evidente, perocchè l'evidenza non è che la luce giustissimamente irresistibile di quella verità; ma quello che è indizio di verità, e non la verità stessa, ha bisogno della luce di questa a rendersi chiaro e giustamente autorevole all'intelletto.

Dee adunque dirsi, col nostro C. M. appunto, che tutti que' filosofi, i quali hanno proposto un criterio del vero in un indizio di lui, non sono pervenuti a trovare il *criterio supremo;* e quando ce l'hanno voluto dare per tale, hanno errato. Il criterio supremo dee essere immediatamente verità, prima verità, l'*essenza della verità*.

CAPITOLO XX.

CONTINUAZIONE.

Tuttavia anche i criterj posti in un certo indizio di verità, e non la *verità* stessa *essenziale*, benchè dipendenti e inferiori a questa, hanno un ordine in fra loro, cioè sono più o meno elevati, più o meno vicini al criterio supremo.

Perciò tentiamo di annoverarli, di classificarli, di paragonarli insieme brevemente. E poichè fra questi viene a cadere il criterio del C. M., potremo quinci conoscere qual posto egli vi tenga, e se in questo genere di criterj inferiori occupi un luogo prossimo al criterio supremo, o da questo lontano.

Gl'indizj suggeriti da' filosofi a distinguere il vero, furon posti o dentro di noi, in qualche interior fatto dipendente da noi soli; o in qualche al segno tutto a noi esteriore; o, camminando per una via di mezzo, parte in noi stessi, e parte in cose fuori di noi. Così questo primo genere si divise in tre grandi classi di sistemi intorno al principio della certezza.

CAPITOLO XXI.

CONTINUAZIONE.

Le due prime però di queste tre grandi classi si suddivisero. Perocchè quanto alla prima, furono immaginati diversi criterj di certezza, secondochè diversi filosofi si fecero un diverso concetto dell'uomo, di maniera che le diverse *ideologie*, *psicologie* e *antropologie* produssero, come era necessario, diversi criterj di certezza.

I principali di qnesti sistemi circa il criterio di certezza si possono ridurre a questi cinque:

1.° Quelli che deducono il criterio dagli *atti* dell'anima,

2.° Quelli che lo deducono dalle *facoltà*,

3.° Quelli che lo deducouo dagl'*istinti*,

4.° Quelli che lo deducono dalle *forme* innate,

5.° Quelli che lo ripongono semplicemente nell'*evidenza*, senza determinare a qnali operazioni o condizioni dell'anima l'evidenza appartenga.

Egli è chiaro, che Cartesio, il qnale dice *Cogito, ergo sum*, parte dagli *atti* dell'anima, e però appartiene alla prima di queste cinque specie. Cartesio parte dagli atti del *pensiero*, anzi da un atto singolare, non dagli atti in genere. Se alcuno partisse da qualche altro atto, o dagli atti di qualche altra facoltà, non dell'intellettiva, questi formerebbe delle differenze che apparterrebbero ad una varietà della prima di queste cinque specie.

Quelli che sono compresi nella seconda specie, convengono tutti nel prestare fede alle *facoltà* che ha l'uomo di conoscere il vero, che è quanto dire il riputarle infallibili, almeno ove elle s'adoperino secondo natura. Ma si dividono poi fra loro secondochè a più facoltà insieme prestano fede, o ad una sola; e in quest'ultimo caso, secondochè una facoltà preferiscono ad un'altra, e ad una più tosto che ad un'altra danno la loro piena e prima fiducia.

A ragion d'esempio,

I. Il celebre sofista di Abdera, Pitagora, avendo stabilito che l'anima non è che la facoltà di *sentire*, non potea metter

confidenza che ne' soli sensi. Ne' tempi nostri Elvezio rinnovò la stessa opinione, come conseguenza di un principio simile, cioè che l'anima non sia che un cotal complesso di sensazioni.

Chi volesse procedere innanzi colle suddivisioni, troverebbe de' filosofi che non a tutti i sensi diedero ugualmente fede, ma che alcuni o alcuno ne predilessero. La maniera di parlare degli antichi e di molti moderni, che è propria d'una filosofia ancora volgare, dimostra assai chiaro, che fu attribuito più alla vista, che agli altri sensi (1). Si vedono all'incontro presso gli altri i Cirenaici, che tutto diedero al *tatto* del piacere e del dolore (2); a cui si accostò molto Condillac, che dopo aver ridotto ogni facoltà al senso organico, attribuì al solo tatto il *giudicare*, come anco l'insegnare a giudicare agli altri sentimenti.

II. Epicuro veggendo che Pitagora passava per iscettico, e volendone egli evitare la taccia, aggiunse a' sensi l'*anticipazione*, che non è poi altro che l'idea della cosa, che supponsi provenire da' sensi; il che mi pare dover convenire colle idee della riflessione lockiana. Però in queste due cose mise egli il criterio, nelle *sensazioni*, e nelle idee delle cose sensibili, che chiamò *anticipazioni*, perchè precedono ogni nostro ragionamento; a cui per terzo criterio aggiunse l'istinto, o la *passione*, come egli lo chiamò, la quale discernesse le cose morali (3).

---

(1) Gli antichi usavano la parola *visa* per significare ogni impressione sensibile (Ved. Cic. *in Lucull.* X e XI): essi parlavano di tutti i sentimenti corporei con un linguaggio, che in proprietà non conveniva che all'occhio. La parola greca φαντασία, che Cicerone traduce per *visum*, ha egualmente una relazione alla luce corporea, perocchè viene da φαίνω, in *lucem edo.*

(2) *Quid de tactu,* dice Cicerone, *et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis? in quo Cyrenaici solo putant veri esse judicium, quia sentiatur* (*in Lucull.* VII). Diogene Laerzio *in Aristippo* dice, che questo filosofo ammetteva due soli movimenti dell'animo, il *dolore* ed il *piacere: δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν.*

(3) Le *anticipazioni* di Epicuro non sono le mere immagini sensibili conservate in noi, ma sono le idee, o se si vuole, le idee astratte, relative però a cose sensibili. Nel seguente passo di Cicerone si distingue chiaramente 1.ª la *sensazione*, 2.° la *immagine* o sensazione interna, 3.° le *idee*, che vengon formate dalle similitudini delle immagini: ora la *similitudine*, come ho mostrato, ha uopo di una specie intellettiva. *Itaque alia*

III. V'ebbero di quelli che non risguardarono i sensi esteriori come l'infallibile testimonio del vero, ma voller tale il *sentimento* interiore dell'uomo. Uno fra' moderni, che innalzò a cielo il sentimento, e parve che in lui solo riponesse ogni rivelazione di verità, fu Rousseau. A questo sembrano accostarsi tutti quelli, che sotto tanti nomi diversi immaginarono una cotale *ispirazione naturale*, per la quale l'uomo è rapito, secondo essi, quasi all'immediata visione di alcune verità. Lungo sarebbe il venir descrivendo il vario aspetto in cui fu presentata ne' tempi nostri questa sentenza, e narrare i varj nomi di cui fu vestita una sì misteriosa facoltà che si vuol dare all'uomo alla quale forse non è lontano l'*istinto razionale*, a cui accenna il N. A. in più luoghi del suo libro, e a cui commette, come egli pare, il manifestare all'uomo le verità soprasensuali. Ma non essendo pubblico il suo lavoro circa questa parte di filosofia, crediamo intempestivo il favellarne.

IV. Altri posero il criterio nella *ragione*, come, fra gli antichi italiani, Parmenide; e fra' moderni, nominerò un filosofo non ispregevole, Cesare degli Orazj (1).

V. Alcuni fra' discepoli di Platone, come Speusippo e Senocrate, parve non si contentassero delle sole potenze intellettive, e collocassero il criterio parte in queste, e parte nel senso corporeo, secondochè le cose da giudicarsi fossero *intelligibili*, o *sensibili*.

La sentenza di Aristotele non è chiara, a tale, che parmi assai difficile il conciliarlo seco. Può essere che il guastamento fatto de' suoi libri generi in parte questa oscurità e disuguaglianza da sè medesimo. Ma più probabilmente io l'attribuisco all'usar ch'egli fa un parlare troppo metaforico, e non proprio, del quale viene attribuendo a' sensi quello che si spetta alle facoltà intellettive, come il *giudicare:* maniera equivoca passata

---

visa sic arripit (*mens*), *ut his statim utatur* (sensazioni): *aliqua sic recondit; e quibus memoria oritur* (immagini). *Caetera autem similitudinibus constituit: ex quibus efficiuntur notitiae rerum; quas Graeci tum* ἐννοίας *tum* προλήψεις *vocant* (nozioni, idee). *In Lucull.* X.

(1) Questo Professore, che insegnava in Roma nell'archiginnasio della Sapienza, stampò *De universali methodo philosophandi officioque philosophi liber singularis.* Romae 1778.

poi nella Scuola, dove rese necessarie di molte sottili distinzioni, per sè inutili, a impedire le quali non valse il dichiarare qua e colà, come fa s. Tommaso, che il giudicare de' sensi non è un vero giudicare, applicandosi ad essi questo vocabolo in tutt'altro significato da quello che s'attribuisce all'intendimento (1).

Nulla di meno io non credo che possa dirsi, come alcuni fanno, Aristotele porre due criterj, l'uno nel senso e l'altro nell'intendimento. Certo egli si direbbe, che Aristotele mettesse un solo criterio nell'animo, dove sono accolte tutte le facoltà conoscitive; sicchè il suo gran principio stesse tutto in quelle parole, che « l'animo è in una cotal maniera tutte le cose »; τὴν ψυχὴν εἶναι τὰ ὄντα πῶς πάντα (2).

Secondo questo modo d'intendere Aristotele, egli pare che l'animo sia per lui un cotal essere tutto singolare, e diverso da ogn'altra cosa, il quale abbia virtù di conformarsi in mille diverse guise, e prendere ogni forma: queste forme, o modi del-

(1) S. Tommaso nella *Somma* (I, XVI, II) dimanda, se la verità sia solo nell'intelletto, o anche nel senso. E risponde che « La verità è un'equazione fra la cosa e l'intelletto. Ora quest'equazione si compie solo nell'intelletto; dunque ella non è che nell'intelletto, e propriamente nella seconda sua operazione, che è il giudizio. Si può però dire che sia anco nel senso, in quanto che la cosa sentita dall'intelletto è giudicata vera; ma questo non viene a dire se non che la verità si trova nel senso solo materialmente, ossia che nel senso si trova la materia della verità, non la verità stessa: la verità stessa (formalmente) si trova dunque solo nel giudizio dell'intelletto ». Udiamo le chiarissime parole del s. Dottore: *Conformitatem istam (intellectus et rei) cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quae est inter rem visam, et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem, — quando judicat rem ita se habere sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum* — Di che conchiude: *Veritas est in intellectu componente et dividente* (id est judicante), *non autem in sensu.* Da questo luogo dell'Angelico si vede chiarissimamente, che egli attribuisce il giudicare al solo intelletto, del quale dice esser la seconda operazione, e il nega a dirittura al senso. Lo stesso egli insegna nella Q. I *de Veritate*, art. II. Perciò tutti que' luoghi dove attribuisce al senso il giudizio, vanno intesi non in senso proprio, ma traslato; e così solo si concilia il s. Dottore seco medesimo.

(2) Lib. III *de Anim.*, c. IX.

l'anima, sono poi gli oggetti conosciuti, che in tal modo stanno nell'animo, e anzi sono l'animo stesso immateriale: il qual concetto attribuito ad Aristotele, viene così sposto da un uomo dottissimo: « Siccome il molle e il duro, il freddo e il caldo, « e l'altre corporee qualità non sono che varie tempere che « prende una stessa materia; similmente anche le varie nozioni « della mente, quando contempla e medita, non sono che « modi e forme diverse della mente conoscitrice » (1). Per tal guisa Aristotele sarebbe venuto a dire per la mente o intelligenza, quello stesso che Protagora diceva pel senso, « che « l'uomo era la misura di tutte le cose » (2).

---

(1) Rodolfo Cudworth nella sua grand'opera *De aeterna et immutabili re moralis seu justi et honesti natura*, L. IV, cap. I, § IV. *Ut molle ac durum, frigidum et calidum, ceteraeque qualitates corporeae nil sunt, quam variae unius materiae temperationes: ita mentis etiam variae notiones, quum contemplatur et meditatur, diversi tantum sunt mentis quae cognoscit modi et formae.*

(2) πάντων χρημάτον μέτρον. Platone, nel *Teeteto*.

Uno de' mezzi di dar luce alle questioni, si è quello di notare accuratamente i diversi gradi pe' quali si avanzò l'umana mente nella loro trattazione. Ne darò qui un esempio.

Tutta l'antichità sentì quanto era difficile a spiegare il modo, onde un essere solo e semplice, come è lo spirito, potesse percepire e comprendere tante svariate cose, massime le corporee, che sono fuori di lui. Sembrava, che le cose non si potessero intendere se non portandole nello stesso nostro spirito, o trasformando lo spirito nelle cose. Furono adunque inventati diversi sistemi; ed ecco quale manifesta gradazione tengano fra loro i tre, di Empedocle, di Protagora e di Aristotele, gradazione, dico, dal grossolano e volgare, al più pensato e filosofico.

I. Empedocle (stando al modo onde lo intese Aristotele) spiegò il fatto mediante la supposizione, che l'anima fosse una composizione di tutti gli elementi dell'universo, ch'egli ridusse a quattro; e che per questo ella potesse intender le cose, perchè ella avea in sè la natura di tutte; sicchè colla terra (di cui è composta l'anima, si percepisca la terra, coll'acqua l'acqua, e così dell'altre cose. Aristotele, nel lib. I *de Anima*, reca questi versi del filosofo d'Agrigento:

Terram nam terrâ, lymphâ cognoscimus aquam,
Æthera aethere sane, ignis dignoscitur igne;

a cui aggiungeva pel discernimento del bene e del male due istinti:

Sic et amore amor, ac tristi discordia lite.

Il pensiero d'Empedocle non era nuovo. I suoi precessori erano partiti

Nel qual concetto conviene forse riporre il preciso punto, in cui Aristotele si divide da Platone. Questi distinse assai bene l'*oggetto intelligibile* dall'*animo intelligente*; Aristotele all'incon-

---

dal medesimo principio, che l'anima dovesse constare di tutti gli elementi delle cose che ella conosceva; solamente variavano nell'assegnare il numero di questi elementi. Perciò Aristotele dice, che « quelli che ammettevano « più elementi, facevano l'anima da più elementi risultare, e quelli che un « solo, di questo pure volean fatta l'anima ». L. I *de An.*

II. Protagora fece un passo più avanti. Egli abbandonò un'idea così materiale. I quattro elementi di Empedocle erano enti materiali, e non presentavano il *senso*. Il filosofo abderitano pose mente al *sentire*, e ridusse tutte le cose ad altrettante modificazioni del sentire. L'uomo non era, secondo lui, che un sentimento, il quale si modificava, e così convertivasi in tutte le cose: quindi l'uomo era il criterio anche del vero e del falso, secondo Protagora.

III. Aristotele (ad intenderlo secondo ciò che alcuni suoi passi danno a credere) fece il terzo passo in questa progressione d'idee. Egli, come i due primi, ritenne, che l'anima per conoscere ha bisogno d'essere tutto ciò che conosce. Sentì però l'assurdità d'immaginar l'anima come una mistura materiale, alla guisa di Empedocle: trovò anche falso il ridurre ogni cosa al sentimento, come Protagora, accorgendosi che è molto diverso il *conoscere* dal *sentire*. Che fa? Conchiude, che l'animo intellettivo dee essere qualche cosa di diverso da' quattro elementi; che non può essere nè pure un sentimento vario-forme; egli dunque è una essenza propria, una *quinta essenza*, la quale ha virtù di divenire tutte le cose e d'intenderle. *Aristoteles*, così Tullio, — *cum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. Cogitare enim, et providere, et discere, et docere, et invenire aliquid, et tam multa alia, meminisse, amare, odisse, cupere, timere, angi, laetari: haec et similia eorum in horum quatuor generum nullo inesse putat. Quintum genus adhibet, vacans nomine: et sic ipsum animum, ἐντελεχίαν appellat novo nomine, quasi quandam continuatam motionem et perennem* (*Tusc.* I, x). Or questa quinta natura era quella che avea virtù, secondo Aristotele, di divenire tutte le cose. Ma questo è ben difficile ad intendere, come una natura singolare si faccia tutto! Vediamo anche il grande Aristotele usare qui uno de' piccoli rimedj de' filosofi impacciati: il rimedio è nella paroletta πῶς, che significa, *in un cotal modo.* Ora il dire che questa quinta natura, che è l'animo, diventi « in un cotal modo » tutto; non è dir molto. Pure, ove la cosa fosse vera, vorrei contentarmene, come di una cotal fermata che fa lo spirito, il quale riposandosi a certi punti della speculazione, poi si leva per continuar le ricerche. Ma la teoria intera è falsa, come vedremo. Intanto importa molto qui a noi di notare, come Aristotele non si può confondere però mai con Protagora. A provar ciò, io recherò una sentenza, nella quale si vede apertamente, che quella cosa

tro volle che l'animo stesso *fosse* quello che fingesse di sè, della propria sostanza, tutte le cose intese. Sicchè lo stagirita prestò intera fede a questa potenza data all'animo di confor-

---

(l'animo) che si fa tutte l'altre, dce essere senza matcria, e che ella diventa *forme immateriali*, le quali forme sono la scienza. Ecco il luogo: « In « quelle cose che sono senza materia, ciò che intende (l'animo) e ciò che « è inteso sono il medesimo » *ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον* (L. III, *de Anima*, c. VI). È dunque escluso intieramente il *senso organico* da questo sapere interno dell'anima, la qoale ha i suoi proprj oggetti in tal modo dentro di sè, o più veramente è sempre ella stessa oggetto a sè stessa.

Si potrebbe aggiungere, che il passaggio della sentenza di Protagora a quella di Aristotele fu preparato da Epicuro, del quale Plutarco scrive, che definiva l'animo « nn eotal temperamento di quattro qualità, cioè « ignea, « nervea, spiritale, e d'una quarta innominata, che riputava essere sensi- « tiva e dotata della virtù del seotire » (*De Placit.* lib. IV, c. III). Quest'ultima qualità occulta può avere svegliato nella mente di Aristotele il pensiero di quel suo quinto elemento.

Ancora osserverò, ehe non si dee già credere, che il progresso delle idce mantenga sempre l'ordine cronologico materialmeote preso: ciò non si avvera sempre; e non converrebbe legarvisi rigorosamente, a chi volesse essere lo storico della filosofia, anzi che de' filosofi. Per esempio Aristotele era stato preceduto da Platone, il quale era andato più avanti di lui, avendo conosciuto, che le idee oon sono già la mente stessa trasformata, ma ben altro. Aristotele tornò adunque iodietro; tornò a confondere l'*oggetto* col *soggetto*, come avean fatto i filosofi jonici che furono prima di Platone, sebbene lo stagirita evitasse i loro errori più grossi e manifesti. Tuttavia l'ordine cronologico si mantiene, ove si consideri Aristotele come appartenente ad un'altra famiglia diversa da quella di Platone.

E finalmente si noti, che i tre passi indicati ne' tre filosofi, Empedocle, Protagora ed Aristotele, appartengono al progresso graduato dello spirito umano, e ehe però si trovano ripetuti nella storia della filosofia moderna. E veramente,

1.° Noi veggiamo il primo passo ne' *materialisti*, a ragion d'esempio in Hook, che affermava le idee essere sostanze materiali, e il cervello un complesso di diverse materie corporee atte a formare le varie generazioni d'idee. Così le idee della vista, egli voleva che fossero d'una materia simile a quella della pietra di Bologna. È il pensiero di Empedocle, e anche più grossolano.

2.° Veggiamo il secoodo passo ne' *sensisti*, per esempio in Coodillac, che riduce tutto il sapere alla seosazion trasformata.

3.° Il terzo passo è manifesto negl' *idealisti trascendentali*, per esempio in Fichte, pel quale il principio pensante si trasforma in tutte le cose.

La legge dello spirito umano è mantenuta. Non solo v'è un progresso

marsi in mille diversi modi, e così per una cotale spontanea virtù generare di sè, senz'altro principio, la propria scienza.

Ma torno a dire, che il principe delle Scuole non va consentaneo a sè medesimo.

VI. Finalmente alcuni credettero di dover riporre il criterio del vero non in una facoltà speciale, ma nella *coscienza* o consapevolezza di tutto ciò che avviene dentro di noi; come Reinhold, in Germania, che parte dal fatto della coscienza; e talora il nostro C. M., il quale chiama il suo principio ora intuizione immediata, ora evidenza del senso intimo, ora certezza della coscienza.

CAPITOLO XXII.

CONTINUAZIONE.

Abbiam detto, una terza specie di filosofi avervi, i quali, diffidatisi delle facoltà di conoscere, corsero a porre il criterio del vero in alcuni *istinti razionali*, che diedero all'anima umana. Dichiararono questi istinti, inesplicabili; dissero formar essi quello che si chiama *senso comune* degli uomini, il quale posero infallibile. Così essendo sembrato a questi pensatori, che sarebbe male affidato il tesoro del vero nelle mani dell'uomo individuo, il quale lo manometterebbe e sperderebbe, s'avvisarono di assicurarne il possesso col confidarlo alla natura. Felici legislatori del mondo intellettivo, se avessero tanto di potere, quanto mostrano di buona volontà! Ognuno s'avvede, che qui si parla di Reid e della scuola scozzese.

Figlie di questi *istinti* di Scozia sono le *forme* germaniche. Egli è manifesto, che se per la filosofia critica c'è una verità, in qualsivoglia senso prendasi la parola, ella non può trovarsi che nelle *forme*. In queste adunque può dirsi, che tali filosofi venissero collocando il principio di quel vero, qualunque sia, che concedevano all'uomo di conoscere.

---

nelle funzioni dello spirito sano, ma anco le malattie dello spirito procedono con leggi fisse. E tuttavia non si dee confondere il progresso dello spirito sano col progresso dello spirito infermo, come egli sembra che si voglia pur fare da taluni.

Finalmente v'ebbero alcuni, che credettero di aver indicato un sufficiente criterio colla parola « evidenza »: parendo loro, che questa *evidenza* appunto fosse la nota del certo. E ninno può in questo contraddir loro; anzi tutti quelli che rivolsero l'animo a questa bella parola di *evidenza*, non esitarono a confessare, che in essa dee cominciare ogn'altra certezza; ma non s'accordarono perciò meglio in fra loro, come ottimamente osserva un filosofo nostro molto erudito, del quale (sebbene io assai giovanetto conversassi con lui già vecchissimo) m'è carissima la memoria, e gratissimo il ricordare l'affabilità, voglio dire, Cesare Baldinotti (1).

Quelli adunque che ammettono nell'*evidenza* il criterio, possono appartenere ad ogni altra classe delle annoverate, o di quelle che annovereremo; perocchè resta loro a dichiarare in che pongano questa evidenza, e secondochè in una cosa o nell'altra la pongano, conviene dar loro compagnia: se poi niente dichiarano, forz'è lasciarli da parte, come cose che non possono fra l'altre classificarsi.

E però ho voluto accennar cotesti filosofi della evidenza, che restando da sè, e dagli altri divisi, possono assai convenevolmente formare un drappello speciale. Se non che forse alla loro schiera si debbono aggiunger di molti, i quali, dopo avere posto il criterio nella *evidenza*, credettero di aver definito abbastanza dove questa evidenza si trovi, affermando risieder essa nella *coscienza*. Non s'accorsero cotestoro, che la coscienza abbraccia tutte le facoltà umane, tutti gli atti di queste facoltà, anzi non solo le azioni, ma ben anco le passioni tutte; sicchè col nominare la coscienza, non hanno ancora indicato dove peculiarmente l'evidenza si trovi; perocchè la coscienza umana è a guisa del mare, che larghissimo si distende e infinite isole e continenti circonda; nè altri avrebbe fatto conoscere in che parte di mondo si trovi una città, od una terra, col dire

---

(1) *Criterium, sensu quo nunc de eo agimus acceptum, omnes, si sententias intimius perscrutemur, in evidentia esse positum consensere. Dissensio est de criterio « per quod », de principio nempe et fonte, a quo evidentiam derivarunt* (*Tentaminum Metaphysicorum Libri III*, Tentamen I, cap. VII, § 572).

solamente ch'ella si giace nel mare. Il che abbiamo già prima notato avvenire del criterio del C. M. (1).

CAPITOLO XXIII.

CONTINUAZIONE.

La seconda delle tre grandi classi di sistemi intorno al criterio della certezza da noi accennate, è di quelli, che l'indizio del vero e del certo non posero nell'anima nostra individua, ma fuori di lei.

Questi, ribassata la ragione di ciascuno, danno tutto all'*autorità;* e si partono in quelli che danno tutto all'autorità divina, e in quelli che danno tutto all'autorità del genere umano.

I primi nuovamente dissenton fra loro.

Perocchè ve n'hanno che attribuiscono ogni criterio all'autorità divina conosciuta per la rivelazione affidata alla tradizione di una chiesa; e questi ancora variano secondochè questa chiesa la trovano qua o colà, e dichiarano questa o quella società per tale chiesa. Daniele Huet, a ragione d'esempio, disconobbe ogni principio di certezza, che non fosse posto nella divina rivelazione in quanto è confidata alla Chiesa cattolica.

Altri poi riposero il solo principio di certezza nella divina rivelazione depositata nelle sacre scritture.

Altri ancora convennero con questi nell'ammettere il principio della certezza nell'autorità divina, ma la vollero conosciuta per immediata interiore ispirazione; i quali si possono dire *ultra-mistici*, o fanatici. Ove bisognasse accennare alcuno di cotestoro fra gl'italiani, pronuncerei il nome di Bernardino Ochino (2).

---

(1) Cap. XV.

(2) Ecco il panegirico che Ochino fa alla ragione umana:

« La ragione adunque naturale, non sanata per la fede, è frenetica et « stolta. Sì che puoi pensare, come possi essere guida et regola delle cose « soprannaturali, et come la sua erronea filosofia possi essere fondamento « della teologia, et scala per salire ad essa. Se la ragione umana non fusse « frenetica, ben che habbi poco lume delle cose create, pure se ne servi- « rebbe, non solo in elevarsi alla cognitione di Dio, ma molto più in co-

Quanto poi a quelli che danno tutto all'autorità del genere umano, potrebbersi suddividere in più fazioni, delle quali due sono le principali.

L'una dichiara infallibile il genere umano, perocchè le sue facoltà conoscitive collettivamente prese non possono errare.

L'altra dichiara infallibile il genere umano, perchè depositario e testimonio viridico delle primitive verità da Dio consegnate agli uomini.

« gnoscere, con Socrate, non solo che non sa, imo nè può alcuna cosa, « senza la divina gratia. Dove ora è sì superba, che con deprimere, sotter- « rare, et perseguitare Christo, l'Evangelio, la gratia et la fede, ha sempre « magnificato l'uomo carnale, il suo lume et le sue forze. Et di più per « essere frenetica è in modo cervicosa, che se per fede non è sanata, non « accetta per vero, se non quello che gli pare, nè segli può dare ad inten- « dere una verità, se in prima sindacata dalla sua frenetica ragione non è « conforme al suo cieco giudizio. La filosofia adunque sta giù bassa, nella « oscura valle de' sentimenti non può alzare la testa alle cose alte et so- « prannaturali, alle quali è al tutto cieca » (*La seconda Parte delle Pre- « diche di Mess. Bernardino Ochino Senese*, Pred. III).

È cosa degna di osservarsi, che gli eretici del secolo XVI cominciarono dal deprimere fino al fondo la ragione, e finirono coll'innalzarla al di sopra delle stelle, col dichiararla unica loro guida, col divinizzarla, sì come veggiamo farsi oggidì. L'Ochino, che tanto umiliava la ragione, intendeva in pari tempo l'insufficienza della sola sacra Scrittura, senza un lume infallibile che la interpretasse. Or avendo egli rifiutata l'autorità della Chiesa, cadde necessariamente nell'ultra-misticismo, cioè nell'ispirazione privata; non rimanendo veramente altro sistema, che questo, in cui rifuggiarsi, a chi conosce l'insufficienza della ragione e della Scrittura, e non vuole negare all'uomo ogni verità:

« Le litere sacre non bastano, dice, per avere lume di Dio a sufficientia, « imperò ch'el potrebbe essere una persona, la quale per la sua felice me- « moria, avesse le scritture sacre et la loro interpretatione a mente, et per « forza d'umano ingegno, l'intendesse humanamente, et fosse senza fede, « spirito, et vero lume di Dio. Perciò ci bisogna spirito et lume soprannaturale, et che Dio col suo favore ci apra la mente et ce le facci penetrare « divinamente. Non abbiamo adunque ad avere le scritture sacre per no- « stro ultimo fine, nè per nostre supreme regine et imperatrici, ma per « mezi ed ancille, che servano alla fede, allo spirito, et alla vera cognizione « di Dio, et molto più che le creature. — Di poi, benchè nella chiesa di « Dio, per certificarci, fermarci, et stabilirci nelle verità divine, rivelate, et « soprannaturali, bisogni all'ultimo venire all'interno testimonio dello Spi- « rito santo, senz'il quale non si può sapere, quali scritture sieno sante et « da Dio, e quali no (Ochino, Pred. IV).

« potenza senziente, e di riazione di questa potenza, nella
« quale si verifica sempre una duplice segnatura (1) l'una per
« azione dei sensi, e l'altra per riazione dell'animo, riportate
« alla percettività, secondo la natura psicologica della sostanza
« senziente » (2).

Quando con questa azione e reazione non si trattasse che di spiegare in qualche maniera la produzione del sentimento o della sensazione, non ci rinverrebbe forse al suo detto troppo severi contradditori. Ma il Romagnosi confonde in uno le *sensazioni* e le *idee*, e le dichiara produzioni della stessa azione del corpo e reazione dello spirito; o più tosto sono per lui la stessa produzione guardata sotto due rispetti; quello che rispettivamente all'azione del corpo è *sensazione*, relativamente alla reazione dello spirito è *idea*. Egli chiama questa sensazione e idea una *duplice segnatura*, espressione che non mettiamo sotto esatta critica, come meriterebbe, per non allungare il nostro ragionamento, ma di cui ci verrà forse altrove occasion di parlare.

Per mettere però bene in chiaro qual venga ad essere il criterio del vero per questo filosofo piacentino, noi dobbiamo certificarci prima della sua maniera di pensare intorno alla formazione del sapere umano. Confermerò adunque ciò che ho detto, con qualche luogo tratto dalle sue opere, dove apparisca manifesto, come sensazioni ed idee nascano pel Romagnosi ad un corpo, o più tosto sostanzialmente non sieno che la cosa stessa.

---

rocchè dicendo « de' sensi », si comprende già la potenza senziente informatrice degli organi del sentire.

(1) Lasciando da canto l'improprio e l'erroneo di questa maniera di parlare, chi non ne avvisa la nebbiosa oscurità? — Che cosa è questa *duplice segnatura?* — qual si voglia cosa ella sia, pare, dalla maniera di parlare, che una segnatura venga fatta dall'azione de' sensi, un' altra dalla reazione dello spirito. In tal caso si separerebbe l'azione dalla reazione, contro il sistema della compotenza. In questo sistema l'azione e la reazione dovrebber dare un solo prodotto; che se si vuol chiamare una segnatura, un segno (sebbene, un segno di che? in un sistema dove ogni cosa cognita è un effetto di quelle due forze? dove due sono le potenze operanti, unico il prodotto?), egli sarà però unico, e non mai duplice.

(2) *Della suprema economia dell' umano sapere*, P. II, § xix.

Egli muove il suo ragionamento non dall'Io PENSO, ma dall'Io SENTO:

« Ecco il primo verbo, dic'egli, proposto alla meditazione « del pensatore che si occupa della genesi opinabile della « mente sana » (1).

---

(1) *Della suprema economia dell'umano sapere*, P. II, § XIX.

Su questo credere, che fa il Romagnosi, che il sentire sia il primo fatto da cui si debba partire, è una rilevantissima osservazione da farsi. Nel primo aspetto la cosa sembra evidentemente a suo favore; perocchè prima del *pensare* v'è il *sentire*, nell'uomo: e pure chi sottilmente osserva, potrà facilmente accorgersi, che è assai più logico il cominciare la filosofia dal fatto del *pensare*, come fa Cartesio, che dal fatto del *sentire*, come fa il Romagnosi. Prego l'avveduto lettore di giudicare questa causa fra Romagnosi e Cartesio. La filosofia non si può mica cominciare dal solo e pretto sentire; ma in ogni caso converrà prendere le mosse da questa enunciazione Io SENTO, posta dal Romagnosi. Ora chi dice, *io sento?* un essere pensante dice *io sento*, e dicendo *io sento, pensa*: perocchè non può dire *io sento*, se non con un pensiero, *pensando di sentire*. Ciò ben inteso, il filosofo che dice Io PENSO, non fa che rivolgersi sopra il proprio pensiero, non ha che un' essenza sola da spiegare, *il pensiero*. Ma il filosofo che dice Io SENTO, mette in campo due cose, e non una, il *sentire* a cui pensa, e il *pensiero* del sentire a cui non pensa. Egli ha dunque due essenze da spiegare, il SENTIRE e il PENSARE. Ora 1.° il cominciamento della filosofia dee esser semplice: non si dee partire da due cose, ma da una sola; 2.° il filosofo, che dà le mosse al viaggio filosofico, dee procedere vigilante, e non lasciare indietro cosa veruna nel suo viaggio, senza bene esaminarla, acciocchè introducendosi ella di soppiatto nel suo discorso, nol turbi o falsifichi: ad ogni modo però basta sempre a renderlo incerto, e non provato. Perocchè un solo elemento intromessosi in un ragionamento all'improvvista del ragionatore, e senza sua buona licenza, rende sempre il suo discorso privo di ferma conclusione; perocchè il discorso non si può con certezza conchiudere prima, che non sia conosciuto quell' ospite introdottosi, e avverato ch'egli non è un inimico, e un sovvertitore del ragionamento. Ora nella filosofia che muove dall' Io SENTO, il pensiero è già entrato; egli c' è entrato senza licenza, senza che il filosofo se ne sia accorto; perocchè niuno pensa a' suoi atti, ma solamente pensa agli oggetti de' suoi atti: all'incontro nell'*io penso* di Cartesio, è il filosofo che pone il *pensiero*, e niente s' intromette senza sua buona licenza, niente s' intromette se non ciò che si vuol porre espressamente all'esame. Non può essere adunque un buon principio della filosofia l'Io SENTO di Romagnosi.

I filosofi tedeschi sono quelli soli, ch'io sappia, che abbiano sentito la forza di questa osservazione; ed è perciò, che ne' loro libri veggonsi fare tanti sforzi per isolare il pensare, e rinvenire quel semplice pensare che essi chiamano *pensare come pensare*. Conviene che diamo il merito a

Egli si fa dunque a porre tutta la sua meditazione nel fatto del *sentire*. Or veggiamo l'analisi ch' egli ne fa.

« Per primo ed immediato sentimento distinguo le segna-« ture *positive*, per le quali dico odore, sapore, suono, caldo, « freddo, figura, ecc., dalle segnature *razionali*, per cui dico « simile, dissimile, singolare, plurale, maggiore, minore, sì, « no, dubbio. Il sentire queste due segnature è un fatto in-« chiuso nel concetto generale del verbo *io sento*, astrazion « fatta da ogni giudizio sulla causa o sulla derivazione del « mio sentire » (1).

Vedesi quanto riesca facile a questo filosofo il trovare le idee astratte del simile, del dissimile, del singolare, del plurale ecc.! Egli le chiama *segnature*, come le sensazioni dell'odore, del sapore, del suono ecc., e le considera come un fatto rinchiuso nel concetto generale del verbo « io sento ». E tutto ciò basta a lui di affermarlo, essendo cosa evidente,

---

Fichte di tale elevazione in Germania. Questi conobbe assai bene, che Reinhold, partendo dal fatto della coscienza, partiva da un vago, da un moltiplice, da un incognito. Fichte, fra i fatti della coscienza, scelse quel semplice che potea rendersi cognito da sè stesso, e questo non potea esser altro che l'atto del pensiero. L'error suo consistette nel non essersi sollevato un passo più in su: in vece di partire da quello che *può rendersi noto da sè*, dovea partire da quello che è *noto per sè*.

All'opposto non intese per nulla il vero importantissimo di cui parliamo l'autore delle quinte obbjezioni fatte a Cartesio, il quale gli oppose: *Non video tibi opus fuisse tanto apparatu; quando aliunde certus eras, et verum erat te esse: poterasque idem vel ex quavis alia tua actione colligere cum lumine naturali notum sit, quicquid agit esse* (In Medit. II).

Egli è falso, che Cartesio potesse partire da qualche altra operazione dello spirito per dar cominciamento alla filosofia; perocchè se fosse partito da qualsivoglia altra, fuori che dal pensiero; il pensiero vi si aggiungeva da per sè tuttavia, e però sarebbe partito da due, anzichè da una semplice operazione.

Di passaggio poi dimanderei al Gassendi, autore di quella osservazione, s'egli crede di poter così passar senza esame quel *LUMEN NATURALE* ch'egli introduce nelle sue osservazioni. Egli è facile di filosofare, quando si giudica non bisognevole di esame e di prova ciò che è noto *LUMINE NATURALI*: anzi tutta la questione versa intorno a questo benedetto *lume naturale*, che il Gassendi vorrebbe così agevolmente trapassare. E pure l'ottimo Gassendi è uno di que' sensisti, i quali si piccano di un metodo esatto!

(1) *Della supr. economia dell'umano sapere*, P. II, § XIX.

non bisognevole di prova, cosa che « si distingue per primo « ed immediato sentimento » ! Nelle mani di questo autore la genesi delle idee è dunque una faccenda assai netta e patente: esse sono comprese nel verbo *io sento;* e si trovano senza bisogno di ragionamento, a prima giunta; sono cose che battono pure nell'occhio da sè!

Dopo di ciò, dopo d'aver detto che nel sentire si contengono tanto le segnature *positive* (sensazioni), che le *razionali* (idee); egli vien cercando la causa di questo sentire: la trova parte in una potenza esterna del corpo agente, parte in una potenza interna dello spirito riagente, che cooperando insieme danno quel fenomeno che si chiama *sentimento*.

« Quanto al di fuori, dice, l'interessante nella folla delle « esterne provocazioni fa sortire, direm così, le sensazioni. « Quanto al di dentro, per lo stesso mezzo fa riagire il discer- « nimento e sortire il verbo » (1).

Questa parola « verbo » a dir vero è fuori di luogo. Il Romagnosi intende dire le idee, o come le chiama altrove, le segnature razionali. Or egli non conobbe in qual significato gli antichi usassero l'espressione « verbo della mente » (2).

Quanto poi all'esposizione generale della dottrina, ognuno s'accorge quanto ci abbia di ambiguo. Perocchè se l'effetto è prodotto da una *compotenza*, cioè dalla unione di due potenze, una esterna e l'altra interna, operanti simultaneamente uno stesso effetto, come due forze producenti il movimento semplice della diagonale, in tal caso non si sa vedere in che modo le segnature prodotte sieno altre positive, altre razionali, e come le prime appartengano all'azione della potenza esterna, le seconde alla reazione della interna. Se quelle segnature sono veramente diverse fra loro, diverse debbono essere le loro cagioni; all'opposto una compotenza è una sola e identica cagione producente un effetto medio. Se poi devesi intendere, che le segnature positive e razionali distinte dal Romagnosi sieno identicamente le stesse, e solo diverso l'aspetto in cui si sguardano; ma in tal caso ne seguirebbe l'assurdo, che la sen-

(1) *Della suprema economia dell' umano sapere*, P. II, § XXVII.
(2) Ved. *N. Saggio ecc.*, Sez. V.

sazione e l'idea fosse una cosa identica con due relazioni, e che (per non partirmi dagli esempi recati dal filosofo piacentino) sotto un aspetto fosse odore, sapore, suono, caldo, freddo, figura ecc., quello stesso che sotto un altro è simile, dissimile, singolare, plurale, maggiore, minore ecc. (1).

Ma torniamo all'esposizione del sistema, giacchè non è qui nostro ufficio il rifiutare le dottrine del Romagnosi, ma solo l'esporle.

Dopo aver dunque esposto il Romagnosi, come il sapere si fabbrichi in noi, cioè mediante una causa risultante da due potenze, esterna ed interna; egli viene a dimandare, quando il risultamento di questa concausa sarà legittimo? è facile rispondere: quando la concausa sarà sana, e però opererà secondo le sue leggi naturali « L'errore cade sul modo di agire « eventuale, e non sulla tendenza ingenita della mente umana. « Essa si può dir fallibile, ma non inclinata di natura sua al- « l'errore » (2).

Dice adunque il Romagnosi, che hassi a cercare quale sia lo stato *normale* della mente (3), ovvero quale sia la « mente « sana », e questo sarà il criterio del vero.

---

(1) Vi sono de' luoghi assai chiari nelle opere dell'autore di cui sponiamo la dottrina, i quali non si potrebbero mai conciliare con quest'ultima interpretazione. A ragion d'esempio, v'ha un luogo ove si dimanda « Che cosa — sarà la retta o la sana ragione »? e si risponde così: « La « mente umana emancipata dalla schiavitù sensuale, la quale mediante certe « nozioni e previsioni accertate si trova in grado di ben dirigere le sue « funzioni » (*Vedute fondamentali ecc.*, lib. II, c. VIII, 6). Qui non solo si distingue la *mente* dalla *sensualità*, ma si mette l'una in contrapposizione all'altra, si mettono insieme alle mani, e si fa dipendere la *mente sana* dal trionfo della mente sulla sensualità che la vorrebbe aggiogare. In queste parole, conformi alla maniera antica di pensare, è distrutto il sistema della compotenza, che nell'*Io sento* trova ugualmente l'opera de' sensi e quella della mente. Si potrebbe in pari modo dimandare, che cosa sono queste nozioni e queste previsioni accertate? sono esse l'opera della compotenza dell'azione esterna de' corpi e della reazione dello spirito? in tal caso non hanno nemico alcuno contro a cui combattere, perocchè la sensualità è in parte la stessa loro causa; nè hanno il modo di *accertarsi*, perchè la reazione le produce tali e quali sono; nè altro principio si scorge che le possa accertare.

(2) *Vedute fondamentali sull'arte logica*, lib. II, c. VIII, 5.

(3) Ivi, 6.

Questo è appunto ciò che fa il N. A. in un opuscolo apposito (1) e in altri suoi scritti.

Egli non si allarga però a parlare dello stato normale de' sensi, e della potenza esterna, come sarebbe paruto dover egli fare nel suo sistema, ma tutto si occupa a parlare dello stato normale della potenza interna o sia della mente (2).

Il Romagnosi colloca nella mente una cotal virtù, che è simile assai alla *vis medicatrix* che Ippocrate mette nel corpo umano.

« Un potere occulto, dice, esiste (3), il quale per sè agisce « sempre, sia nelle percezioni per bene ravvisarle ed imprimerle nella memoria, sia per assentire, dissentire o dubi« tare nei pensieri, e non gli abbandona mai quando ci oc-

(1) *Che cosa è la mente sana?* Milano 1827.

(2) Se fusse vero che tutto il saper nostro è un prodotto medio di questi due principj cospiranti a produrre uno stesso effetto, a noi sarebbe impossibile il distinguere questi due principj stessi, e dovremmo confonderli insieme, e prenderli per una cosa sola. Ciò apparirà manifesto a chi rifletta, che tutto il nostro conoscere è il prodotto di una concausa: questo prodotto adunque della concausa non è la stessa concausa; si dee dunque conoscere questa per una induzione (che pur dee essere prodotta dalla stessa concausa, perocchè anche l'induzione è un atto di conoscere) dall'effetto alla causa. Ma l'effetto non può esser che uno, se le potenze operano come una causa sola. Dunque se fosse vero il sistema del Romagnosi, noi non potremmo conoscere nè che esista il senso, nè che esista una ragione; ma dovremmo credere che esistesse solo un terzo principio che non fosse nè senso, nè ragione, ma un *quid* medio. Così dal solo moto in linea retta noi non potremmo mai indurne l'esistenza delle due forze, o più forze che ne furono causa, se queste forze non le abbiamo rilevate in altro modo. Or qui il moto semplice della diagonale rappresenta tutto il saper nostro: perciò nel nostro sapere non potrebbe mai cadere il concetto delle due potenze che il produssero. Il sistema adunque del Romagnosi sarebbe sempre ipotetico e impossibile a provarsi, cioè egli è tale, che « se fosse vero, sarebbe impossibile di conoscerlo per vero ».

(3) Come sa il Romagnosi che esista questo potere occulto diverso dalla percezione e dai pensieri? la cognizione di questo potere occulto è un effetto, nella sua mente, della compotenza, o pure è una operazione del solo spirito? In questo secondo caso anche lo spirito opera da sè solo, nè tutto il saper nostro è una produzione della compotenza. Che se poi un prodotto di questa compotenza è il concetto, che mette in campo il Romagnosi, di questo potere occulto; egli è ben singolare il modo onde opera questa compotenza, giacchè produce un effetto che distrugge sè stessa, produce la cognizione di una causa diversa al tutto da sè!

« cupiamo ad ordinarli alla scoperta o all'accertamento del « vero; sia quando definitivamente pronunciamo sulle fatture « mentali delle scienze, delle arti e delle providenze. Egli ne' « suoi atti è semplice, uniforme, immutabile, universale. Vo- « lendo dargli un qualche nome noto, lo chiamo senso ra- « zionale. Esso si può associare all'ingegno, ma non può can- « giare le sue vibrazioni, le quali quando sono annesse a ter- « mini non suscettibili di altre versioni formano il vero as- « soluto » (1).

Eccoci giunti ad una singolare definizione del vero assoluto. « Il vero assoluto adunque, secondo il Romagnosi, sono le vibrazioni di un potere occulto chiamato senso razionale, quando queste sue vibrazioni sono annesse a termini non suscettibili di altre versioni » !!!

Al contrario, « le stesse vibrazioni di quel potere occulto, che annesse a termini non suscettibili di altre versioni costituiscono il vero assoluto, quando si troveranno annesse ad altri termini suscettibili di altre versioni, non saranno più che il vero non assoluto » ! Non so poi in qual caso quelle vibrazioni medesime diventeranno il falso.

Ma se il vero sono le vibrazioni di quel potere occulto, come poi dice, che quel potere non abbandona i nostri pensieri quando « ci occupiamo della scoperta o dell'accertamento del vero » ? Questo verrebbe a dire, che « quel potere occulto non abbandona i nostri pensieri, quando ci occupiamo della scoperta o dell'accertamento delle vibrazioni di quel potere occulto » ! Quale filosofia babelica non è ella cotesta?

Ho un'altra difficoltà a intendere quelle arcane parole. Che cosa è l'accertamento del vero, se non l'accertamento di quelle vibrazioni? però, che cosa vorrà dire la certezza di queste vibrazioni? ci vorranno delle altre vibrazioni che costituiscano la certezza di quelle prime?!

Non basta: un terzo dubbio io mi vorrei chiarito. Si dice, che quel potere occulto « non può cangiare le sue vibrazioni »; ch'egli ne' suoi atti « è semplice, uniforme, immutabile, universale ». Come poi distingue i termini di quelle vibrazioni

(1) *Vedute fondamentali sull'arte logica*, lib. II, c. VIII, 8.

in quelli che non sono suscettibili, e in quelli che sono suscettibili di versioni? Se cangiando i termini si cangia la vibrazione, come dovrebbe essere, allora s'intende in che modo quelle vibrazioni or sieno il vero assoluto, or non sieno; ma in tal caso è falso che quelle vibrazioni non cangino. Se poi rimangon ferme le vibrazioni, anche mutandosi i loro termini; allora egli par che debbano restar sempre quello che sono una volta, e se sono il vero assoluto, debbano esser sempre il vero assoluto. Non ci veggo mezzo. Ma di nuovo, tiriamo innanzi nell'esposizione de' pensieri del N. A.; sperando che il lettore non pretenderà da noi che gli rendiamo chiaro l'oscuro: e s'accontenterà se noi, coll'esporre qua e colà i nostri dubbj, veniamo confessando, che il bujo ci par fitto da non poterci in molti luoghi penetrare sguardo, nè pur di nottola.

Di quel potére occulto egli favella in un altro luogo, descrivendol così: « Di lui dir si può ciò che scrisse Virgilio, *spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem.* « Questo verbo non è la sensualità, ma risponde alle sue « impressioni. Non è l'immaginazione, ma ne fa sentire le « convenienze e le sconvenienze: non è la cognizione, ma ne « accompagna la formazione. Non è dunque l'intelletto ma la « podestà che ne autentica i prodotti ».

« Egli non crea, non produce nulla, ma fa le funzioni di « supremo CENSORE che approva e disapprova, accoglie e rigetta, ed anche col suo silenzio pone in guardia a non pronunziare verun giudizio definitivo. A lui spetta esclusivamente di accordare la prerogativa del *sapere* e di investirne « le cognizioni nostre. In breve, l'AUTENTICITÀ scientifica è il « solo ufficio competente di questo potere » (1).

Ma se v'ha in noi questo potere intimo, questo giudice, censore supremo del sapere, che cosa potrà egli giudicare, che cosa pronuncierà del saper nostro? secondo qual regola lo dichiarerà autentico o non autentico?

Se il sapere umano non è che un prodotto necessario di due principj concomitanti, quel censore supremo non potrà dire mai altro, se non: questo sapere è prodotto dalla sua

(1) *Vedute fondamentali sull'arte logica*, lib. II, cap. VI, n. 16, 17.

causa mentre ella si trovò in istato normale: quest'altro è prodotto dalla sua causa mentre ella fu in istato morboso.

Ma lo stato *normale* e lo stato *morboso* della concausa non si può conoscere se non dal prodotto stesso, cioè dalla qualità del sapere prodotto.

Quale sarà dunque questa qualità, o indizio della sanità della causa?

Nel Romagnosi trovo accennati due indizj, a cui conoscere se il sapere prodotto è generato dalla sua causa in istato normale, o no.

Il primo: Come la sanità si sente per un cotal diletto che reca, così parimente si sente il sapere se è autentico col senso razionale. Di qui si vede perchè il Romagnosi dia nome di *senso* a questo supremo giudice del sapere: « Esso dunque, « dice, non è un giudizio intellettivo, ma un sentimento pari « a quello del piacere e del dolore. Volendo dunque trovare « una denominazione più propria, io lo chiamerei *potere di* « *darsi pace mentale* » (1).

Il secondo: Come le potenze operano sempre più spesso in istato di sanità, che non sia in istato morboso, così (almeno secondo l'*analogia* della sanità fisica) si giudicherà autentico il sapere, quando sarà conforme a quello che tiene la maggioranza degli uomini: « Se l'ordine mentale del tal « uomo corrisponde a quello col quale la natura conforma i « concetti della gran massa degli altri uomini, allora si ve« rifica lo stato della ragionevolezza. Se poi l'ordine mentale

(1) *Vedute fondamentali sull'arte logica*, lib, II, c. VIII, 13. Poco sotto dice: « Questo sentimento è propriamente più estetico che razionale ». (Perchè dunque chiamarlo senso razionale? e non dirlo a dirittura estetico? forse perchè comparisca in parole *razionale*, quello che in fatto è *irrazionale?*) « Ma sotto qualunque forma, egli rassomiglia ad una vibrazione « psicologica inevitabile ed irresistibile ». Siamo qui colle vibrazioni! Il vero è una vibrazione, il potere che distingue il vero è un'altra vibrazione! Ma no; egli dice che solo rassomiglia ad una vibrazione. Se rassomiglia ad una vibrazione, e non è una vibrazione, che cosa sarà dunque? una quasi-vibrazione? che linguaggio è codesto? ha egli nulla di filosofico? No certo; quando il linguaggio filosofico non si definisca: degli enigmi, che non abbiano spiegazione alcuna.

« del tal uomo non corrisponde a codesto ordine comune, « allora esiste lo stato di pazzia » (1). Perciò la mente sana è quella che ci dà il potere di « agire come il più degli uo« mini sogliono fare » (2).

Ecco pertanto i criterj del vero di Giandomenico Romagnosi.

Il vero stesso, secondo lui, è una cotal manifattura della natura, la quale adopera, quasi due suoi ordigni a formarlo, l'azione esterna, e la reazione interna. Il criterio del vero, che ce lo rende certo, sono que' due indizj che ci possono far conoscere se quella manifattura è di buona qualità, o di rea, i quali sono 1.° il piacere che a noi viene da un cotal senso non tanto razionale quanto estetico, il quale si *suppone* essere in noi; 2.° il consenso colla maggiorità degli uomini.

Ho già detto che non intendo di esaminare qui i varj criterj del vero, ma di esporli storicamente.

Tuttavia, essendo necessario che l'esposizione sia chiara, convien pure accennare i passi equivoci, o dubbiosi, dimostrando che l'oscurità loro non procede dall' espositore, ma che ad essi è intrinseca.

Per esempio, una cosa che io espositore non intendo si è questa:

1.° Quando il giudizio che io fo sull' autenticità del mio sapere nasce dalla dilettazione che io ne provo, come posso accertarmi, come provare che questa dilettazione è segno sicuro che il sapere sia un prodotto legittimo?

2.° Quando poi giudico, che il saper vero è consentaneo al sapere e al fare del genere umano; io per effettuare un tal paragone, e un tal giudizio, ho bisogno pure di adoperare un infinito numero di cognizioni e sensitive ed astratte. Or come posso provare che queste cognizioni, di cui fo uso a confrontare il mio sapere con quello del genere umano, sieno esse stesse autentiche? forse col paragonarle anch' esse alle cognizioni del genere umano? non c' involgeremmo nel solito circolo (3)?

---

(1) *Che cosa è la mente sana?* P. II, § XIV.

(2) Ivi, § XV,

(3) Chi domandasse, se il sistema del Romagnosi sia suo proprio, o mu-

CAPITOLO XXV.

CONTINUAZIONE.

A questa medesima classe di filosofi, che fecero dipendere e risultare il vero, e il suo criterio, dall'azione associata di noi e della natura, si possono ridurre quasi tutti quegli antichissimi sistemi, i quali fecero del mondo un animale, e gli diedero un'anima.

Anassagora, e alcuni venienti dalla scuola italica, rifiutati i sensi, ammisero la mente a criterio del vero, ma voleano essi che questa fosse purgata, acciocchè, diceano, potesse convenirsi ed unirsi colla *mente comune*. Per simigliante modo Eraclito volea che la *mente comune* fosse il criterio della mente *particolare*, la quale, dove si unisse a quella, era retta, dove da quella si dividesse, fallace. Di che deduceva la fallacia de' sogni; perciocchè affermava, che nel sonno viene separandosi la mente *singolare* dalla *comune*, e in questa cotale secrezione della mente singolare dalla universale poneva lo stato di chi assonna. Di qui pure credea di spiegare il senno maggiore de' vecchi, dando all' anima nella vecchiaja una relazione maggiore colla ragione *comune* e *divina: κοινὸς καὶ θειος λόγος* (1).

CAPITOLO XXVI.

CONTINUAZIONE.

Tutti i sistemi accennati fin qui non pongono il criterio della certezza in una *prima verità*, ma in qualche *indizio della verità*.

---

inato, io il manderei a leggere il *Leviatan* dell'Hobbes, c. XXXI, e il *De Cive*, c. XV. Nelle diverse opere del Romagnosi si vedono manifestissime traccie dello studio che egli pose in questo autore, pel quale *scientia et cognitio nihil aliud sunt, quam animi ab agentibus externis per corporis humani partes organicas excitatus tumultus*. Lascio a cui piace il fare un diligente confronto fra questi due autori. Io osserverò solo, che anche un altro italiano, Ugo Foscolo, derivò dall'Hobbes il suo sistema sulla *speranza* (Ved. *Saggio sulla speranza*, negli *Opuscoli filosofici*, Vol. II). In que' tempi si studiava quasi direi di furto da certi giovanetti il sofista di Malmesbury, le cui opere non erano comuni in Italia, e lor pareva di fare un grande acquisto di scienza, giungendo a furargli a man salva qualche concetto strano, senza bisogno di citarne il fonte.

(1) Ved. Arist. *De Anima*, I, 2, 3.

Ci conviene ora annoverar gli altri, che cercarono non un indizio del vero, ma la verità stessa, l'*essenza* della verità. Questi sono quelli che posero il criterio del vero nelle *idee*.

Non sarà difficile l'avvedersi, che qui cadono i maggiori nomi.

Volendo però noi classificare anche questo genere di filosofi, come abbiam fatto del primo, troviamo una difficoltà vie maggiore. Perocchè le differenze loro procedono dalla diversa *ideologia* che suppongono, come i precedenti variavano quasi sempre dalla diversa *psicologia* che i loro autori avevano abbracciato. Converrebbe adunque sporre in prima i varj sistemi de' filosofi di cui parliamo intorno le idee, e venir quindi accennando i criterj che in esse ponevano. Ma questo ci condurrebbe oltremodo a lungo.

D'altro lato le differenze di tali sistemi nascono principalmente da due cagioni: 1.° dall'ammettere più o meno idee come primitive, in cui risieda il criterio della certezza; 2.° dall'attribuire a quelle idee, che tolgono a fondamento della certezza, più o meno interiori qualità e virtù. Or alcuni furon più parchi nel numero delle idee dichiarate fonti di certezza; ma in vece eccedettero in attribuire a quelle più di entità, che veramente non abbiano. Il perchè non si può nè pure classificare questi sistemi secondo il maggior grado o minore di semplicità e di complessità che danno al criterio; perocchè alcuni sono più semplici di altri sotto un aspetto, e sono più complessi sotto un altro.

Tuttavia possiamo sempre affermare, generalmente parlando, che l'errore di quelli che mettono il criterio nelle idee, è o di eccesso, o di difetto, ovvero dell'uno e dell'altro insieme sotto aspetti diversi. Io mi limiterò a dare qualche esempio dell'uno e dell'altro sbaglio, pigliandolo sì dall'antichità, che dalla storia della recente filosofia.

Fra quelli che peccarono di eccesso, per l'antichità nominerò Platone; pel tempo moderno, Schelling.

Fra quelli che peccarono di difetto, secondo certe mie congbietture, penso di poter nominare, fra gli antichi, Pittagora; per l'esempio poi moderno, Hegel.

Tutti questi però sotto un certo punto di vista peccano di eccesso.

CAPITOLO XXVII.

CONTINUAZIONE.

Ho già osservato, che le due grandi scuole in che si parte la filosofia antica, la jonica, e l'italica, hanno per base l'una la *speculazione* individuale, l'altra la *tradizione* del genere umano (1). Queste sono come due fiumane, che nel loro corso confondono qua e colà le loro acque; le quali però anche mescolate ritengono lungamente il loro colore, e il loro sapore originale. Quest'acque si veggono unirsi e mescolarsi più in abbondanza al tempo di Platone; ma non sì però, che non si vegga questo grand' uomo maggiormente avere attinto alla scuola italica e tradizionale, come Aristotele alla jonica e speculativa.

Già ho notato il progresso che, stando alla testimonianza dello stagirita, si ravvisa da Empedocle, a Protagora, ad Aristotele, circa la dottrina dell' origine e della certezza delle cognizioni. Il principio fondamentale di questa scuola si è, che l'anima stessa conosce le cose per un cotal modificarsi che fa e conformarsi ella stessa alla guisa degli oggetti che dee conoscere, sicchè ella diventa ogni cosa in virtù della cognizione, *τὰ ὄντα πῶς πάντα*.

Questi filosofi non erano adunque giunti a ben distinguere le *idee* dagli *atti* dell' anima, e dall' anima stessa; ma le consideravano ancora come semplici termini dell'atto, della stessa natura dell'atto, modi in somma dell'anima.

Nella scuola italica si andò certamente più innanzi: si giunse a intendere, che l'anima e le idee avevano proprietà non solo diverse, ma contrarie; e però, che potevano queste seconde essere bensì unite all'anima, agire nell'anima, divenire termine de' suoi atti; ma non mai confondersi coll'anima; non potevano mai essere puri modi o accidenti dell'anima. Questa distinzione fra la natura delle idee e la natura dell'anima, è il principio fondamentale della scuola italica, da cui, come dissi, discende massimamente Platone.

(1) Ved. il *Nuovo saggio*, Sez. IV, c. I, art. XXIV.

Le idee, in quanto sono nostre, sono unite all'anima nostra; sono termini de' suoi atti. L'aver tuttavia conosciuto che non possono essere puri modi dell'anima, che son di diversa natura, che sono un termine distinto dall' anima essenzialmente come è distinto un oggetto che tocco con una mano dalla mano; questo era un gran passo; e questo passo si trova dato già dalla filosofia nostra nazionale fino dalle sue più vetuste memorie.

Tuttavia, dopo che si era fermato questo vero luminoso incontravasi tosto una terribile difficoltà. La difficoltà consisteva nella dimanda, «che cosa sarebbe avvenuto separandosi le idee dalla mente umana»; perocchè essendo queste due cose di diversa natura, questa separazione non dovea dichiararsi impossibile a concepire. La difficoltà di rispondere non istava dalla parte dell'anima umana. Perocchè si avrebbe potuto dire, che l'anima intellettiva, separandosi da essa le idee, periva, come l'anima sensitiva perisce separandosi da essa la sua materia: nè ciò involgeva alcun assurdo, conciossiachè la esistenza della nostr' anima intellettiva non è necessaria. Con tale risposta si veniva a dire solamente, che le idee congiungendosi ad un principio sensitivo, erano quelle che il rendevano intellettivo, cioè l'anima intellettiva con tale congiunzione creavasi. Nulla di assurdo in ciò, nulla di difficile a intendersi.

Ma il nodo forte stava dalla parte delle idee stesse. Queste non si potevano annientare, perocchè la loro propria natura, quale si manifesta dalla sola osservazione, le mostrava fornite di una certa immutabilità, necessità, eternità. Oltrachè, se fossero anche queste perite, non sarebbe stato al tutto vero ch'elle avevano un'essenza separata, e de' caratteri opposti a quelli dell'anima. Che cosa potean dunque rispondere i filosofi a tanta difficoltà?

Io so bene, che cosa poteano rispondere questi filosofi: ma la risposta non fu trovata, e quella difficoltà fu uno scoglio a cui s' infransero e si sommersero.

Que' vetusti filosofi, e dopo di essi Platone, che diede il proprio nome al sistema, veggendo da una parte, che le idee erano distinte dallo spirito umano che le percepiva, nè potcano menomamente da lui dipendere; dall' altra, che quelle idee

sole, isolate, a quella guisa che splendono nella mente, non potevano stare, aggiunser loro colla immaginazione la sussistenza, e ne fecero altrettanti enti per sè, ciò che equivale a dire, altrettante divinità (1).

Il distinguere le idee della mente umana che le intuisce, è un semplice risultamento dell'osservazione. Ma il separare le idee dalla mente, e dare a ciascuna una propria sussistenza, è il punto dove Platone abbandona il buon metodo dell'osservazione, e comincia a fabbricare un' ipotesi.

Platone adunque divinizzò le idee; e lo spirito, secondo lui, contempla in questi Dei, che ad esso si congiungono e si comunicano, l'eterna verità.

Il suo peccato d'eccesso in tale criterio del vero fu doppio; perocchè egli non s' accorse 1.° che tutte le idee rientrano e s'accolgono in una idea sola, lume della mente (2); 2.° che questa idea, questo lume non manifesta all'uomo, a cui si comunica, una reale *sussistenza* in sè, ma tenuissimamente a lui mostra quella entità, che noi chiamiamo *ideale* o iniziale.

In tal modo l'errore di questa scuola è dirittamente l'opposto di quello che abbiamo prima accennato. Prima vedemmo, che si convertivano le idee nell' anima, confondendole con questa, rendendole *modi* di questa. Or la scuola platonica converte in anima le idee (3). Tutta la filosofia antica ruppe ad

---

(1) Egli è vero che ne' Platonici si parla di un Verbo divino; ma questo Verbo lo descrivono piuttosto come un complesso di tutte le idee, un Dio composto di molti Dei, che come un' idea prima, un Dio al tutto semplice.

(2) Furono chiamati Dei intelligibili, νοητοὶ θεοί. Erano questi diversi dagli Dei intellettuali νοεροὶ θεοί, e opposti agli Dei sensibili αἰσθητοί.

Per altro questo errore non è di Platone: egli è tradizionale, e la sua origine si perde nell'antichità. Proclo lo attribuisce a Parmenide. Partendo dal principio, che ogni idea sia un Dio, egli argomenta non potersi dare l'idea del male, come quella che non potrebbe essere un Dio, *omnis enim idea, id quod ait Parmenides, Deus est*, ἐπείπερ πᾶσα ἰδέα θεός, ὡς Παρμενίδης εἴρηκεν (*In Platonis Polit. Comment.*). Ma a noi sarebbe facile il dimostrare, che questa deificazione delle idee è troppo anteriore a Parmenide; anzi ch'ella si trova nelle più antiche memorie di tutti i popoli.

(3) I Platonici della scuola alessandrina non sembrano al tutto consentire col loro maestro, o a meglio dire, coll'antica tradizione ond'egli trasse. Quando Plotino, a ragion d'esempio, dice che l'*animo purgato* diventa

uno di questi due scogli: quelli che videro più vivamente l'uno, prendendone paura, incorrevan nell'altro; quelli che vider più l' altro e il vollero evitare, impauriti percotevan nel primo.

Quello a cui cozzò Platone, atterrì, come sembra, di nuovo Aristotele: questa egli pare la cagione, che il fece tornarsi addietro in gran parte dal cammino che la filosofia avea già percorso, riaccostandosi alle dottrine della scuola jonica; o piuttosto, che il rese ondeggiante fra l' una e l' altra (1).

CAPITOLO XXVIII.

CONTINUAZIONE.

Veniamo a Schelling, che è quel moderno che abbiam raffrontato a Platone.

La critica che Schelling fece a Fichte, sembrami che possa sporsi così:

---

un' *idea*, chi non vede che s'avvicina d'assai alla contraria scuola, che diceva le idee essere altrettanti modi dell'anima? Ecco il passo del filosofo alessandrino: « L' animo purgato diventa idea, ragione, al tutto incorporeo, intelli« gente, e affatto divino. Laonde l' animo trasportato ed alzato all'intelletto, « egli è fatto veramente e del tutto animo »; Γίνεται ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος, καὶ ὅλη τοῦ θείου. ψυχὴ οὖν ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν τότε ἐστὶν ὄντως μόνη ψυχή (Enn. I, lib. 6). Non si vede qui molta affinità con ciò che diceva lo stoico Possidonio, cioè che l'*animo* era un' *idea*? (Ved. Macrob. *in Somn. Scip.* I, XIV). Tuttavia il luogo di Plotino può intendersi del modo che partecipa della nobiltà dell' idea l'animo purgato che ad essa tutto aderisce, sebben veramente in essa non si trasformi: il che si concilierebbe col pensare di Platone.

(1) V' hanno veramente de' luoghi in Aristotele, dove questo filosofo s'attiene alle tradizioni italiche. A ragion d'esempio, nel lib. XIV *de' Metafisici*, c. VIII, dopo aver recata la sentenza di quelli che tribuivano la divinità agli astri ed ai primi principj delle cose, egli così l'approva: « Chi « considera nell' opinione di costoro sola quella parte che pronuncia essere « Iddii le prime sostanze, certamente concederà esser ciò detto divina« mente » Ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι ΘΕΟΥ'Σ ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειε. Io però vo sospettando, o che questi luoghi di Aristotele sieno stati interpolati pel guasto a cui soggiacquero i suoi libri, o che egli li scrivesse per tempo, quando non avea per anco ben fermi i pensieri; se pur, come dissi, li ebbe al tutto fermi giammai.

Il partire dall'atto dell' *Io* pensante, che contemporaneamente pone sè stesso, e pone il mondo, come faceva Fichte, non è un cominciare la filosofia da un'idea semplice, ma da una moltiplicità d' idee. Già nel primo passo di questa filosofia le idee di uno, di più, di differenza, di opposizione sono comprese, e di esse non si rende ragione; non si sa quale sia prima, e qual dopo: quell' atto così ampio dell' *Io* ponente non è dunque provato: quando non è provata la generazione e la veracità delle idee, che ad affermarlo sono necessarie.

Convien dunque cominciare la filosofia da un pensiero primo, semplicissimo, il qual non abbia bisogno di nulla, dove non si trovino differenze, dove perciò non si possa distinguere nè oggetto nè soggetto, nè reale nè ideale, nè essere nè sapere, nè spirito nè corpo, nè finito nè infinito, ma tutte queste cose stieno in lui unificate: di maniera che egli per sè sia l' indifferenza di ogni differenza, sia l' identità assoluta del reale e dell' ideale, sia ad un tempo essere e sapere, uno e più, in una parola sia tutt'-uno. Schelling chiamò questo primo concetto, da cui pretese che partir dovesse la filosofia, l' *idea dell' assoluto*.

Questo *assoluto* così concepito era evidente per sè stesso, non avendo nulla dinanzi da sè, e però era quello da cui la filosofia dovea muovere per esistere, e a cui dovea essere condotta per dimostrarsi.

Or una tale idea in così fatto sistema faceva l'ufficio del grande criterio di ogni verità.

La critica fatta a Fichte, secondo noi, era giusta; ma non era ben lavorata da Schelling l' idea dell'assoluto, molto meno l'idea di quell' assoluto che dovea dar principio e fine alla filosofia.

Sebbene non tolga io qui a fare l' esame di questi sistemi che espongo, tuttavia non posso cessare dall' aggiungere alcune riflessioni anche al sistema di Schelling, per non dover poi tornarmi altra volta sopra di esso, o lasciare ingombrato di dubitazioni l'animo de' lettori.

Rifletto adunque, che

1.° Schelling fu costretto di ammettere una facoltà, che percepisca immediatamente l' assoluto in istretto senso: or chi

conobbe mai l'esistenza di questa facoltà? v'ha egli qui evidenza? o non più tosto, quando pure si potesse provarne l'esistenza, non dimanderebbe una assai astrusa dimostrazione?

2.° Schelling allorquando disse che il suo assoluto non dovea essere nè oggetto nè soggetto, nè alcuna differenza avere in sè, fu tratto in errore dalla natura limitata del linguaggio. Il linguaggio è pur sempre un fonte infinito d'errori; l'uomo è costretto di farne uso, perchè è uno de' mezzi più potenti dello stesso mentale ragionamento, e se non è sommamente vigilante in quest' uso, cade in errore. E veramente, il linguaggio moltiplica gli esseri, dà corpo ed esistenza a quello che non ne ha. Il nulla, per esempio, si concepisce per un qualche cosa; mediante questa parola « nulla » onde il chiamiamo; sebbene esso sia nulla, o, se si vuole, la rimozione dell'essere. Il finito e l'infinito ci vengono presentati alla mente come due cose appartenenti quasi direi ad una stessa categoria, l'una limitante scambievolmente l'altra. Dicesi, a ragion d'esempio, che il finito non è l'infinito, e questo non è quello; pare adunque che ad entrambi manchi qualche cosa. Intanto non è vero che all'infinito manchi qualche cosa, appunto perchè se gli mancasse, non sarebbe più infinito; come non è vero che all'essere manchi qualche cosa mancandogli il nulla, che anzi non gli manca, appunto perchè non ha il nulla. Il persuadersi adunque, che a trovare l'assoluto sia necessario sollevarsi sopra tutti questi opposti, a fine di far sì che questi opposti sieno in lui unificati, è un pensiero al tutto falso ed erroneo.

3.° Schelling credette di partire dal *sentimento*, in luogo di partire dal *pensiero*, come Fichte; perocchè l'assoluto di Schelling è finalmente un *Io* di sentimento. Ma egli non s'avvide, che questo era un andare indietro. Non s'avvide dell'alta ragione che v'avea di dover cominciare più tosto dal *pensiero* che dal *sentimento*, la quale era, che non si può partire dal sentimento senza usare del pensiero, e però che il suo punto di partenza, sebbene sembrasse semplice a primo aspetto, era però veramente meno semplice di quello di Fichte. E veramente l'assoluto-sentimento di Schelling dovea finalmente chiamarlo, come egli pur fa, un' *idea dell'assoluto*, e così

confessare, che ci scappava dentro il pensiero (l'idea) non avvedendosene: di guisa che noi credemmo di poterlo collocare fra que' filosofi che posero il criterio del vero in una prima idea, quella dell'assoluto.

4.° Finalmente l'assoluto di Schelling è un'idea così bizzarra, appunto per lo sforzo di farci entrare tutti gli elementi opposti, uguagliandoli e identificandoli, o mescendoli insieme quasi liquori versati in un solo vaso, che lo stesso autor suo confessa di non saperne dare una piena e chiara descrizione; nè potè mai compire il sistema da lui promesso (1).

Concludiamo:

L'eccesso, di che pecca questo sistema in istabilendo il criterio del vero, non è quello di porlo in molte idee, ma di porlo in un'idea troppo complessa, nell'idea dell'assoluto, dove la *realità* si suppone identificata colla *idealità*. All'incontro la *realità* è bensì quella che si conosce, ma non quella che fa conoscere; e però non può entrare per nulla nel criterio del vero; perocchè il criterio dee essere quello, che fa conoscere con certezza tutte le cose.

CAPITOLO XXIX.

CONTINUAZIONE.

Passeremo ora a' due esempj che abbiamo detto di volere addurre di que' sistemi, che ponendo nelle idee il criterio del vero, peccarono di difetto. Per l'antichità noi nominammo Pittagora.

E prima dichiaro, che facendo qualche osservazione sul sistema intorno alla verità e alla certezza di questo filosofo, non intendo tanto di pronunciare il certo, quanto di cercare il probabile e il verisimile. Le notizie a noi pervenute intorno al fondatore della scuola italica sono troppo scarse, e passate per le mani de' suoi discepoli, le giunte ed interpretazioni de' quali difficilmente si possono sceverare dalla pura dottrina del

---

(1) Delle altre riflessioni sopra il sistema di Schelling si trovano nel *N. Saggio* Sez. VII, c. II, art. v.

maestro. Tuttavia mi sembra di poter fare la seguente conghiettura con qualche buon fondamento.

Pittagora mosse la filosofia dalla dottrina de' *numeri,* e propriamente dalla dottrina intorno l'*unità.* Ora, onde avvenne che il filosofo di Samo desse alla filosofia un tal principio?

Secondo me, nacque da questo:

Egli vide, che conveniva cominciare da un dato semplice; perciocchè tutto ciò che non è semplice, presuppone il semplice, e ne esige il concetto. La nostra mente adunque, secondo l'ordine logico delle idee, dee partire dal *semplice* e venire al *composto.* Doveasi adunque cercare qual fosse il più semplice di tutti i concetti della mente umana; perocchè, trovato questo semplicissimo concetto, di necessità egli era il primo, da cui partisse la mente in tutte le sue operazioni, nè egli avea bisogno di alcun altro concetto, quando tutto ciò che è composto ha bisogno all'incontro de' concetti elementari.

Si pose adunque Pittagora a cercare il semplicissimo dei concetti colla virtù dell'astrarre; separò dalle cose tutte le loro qualità, separò la loro stessa sussistenza, ogni determinata energia; e dopo di ciò, qual concetto gli rimase? un concetto vuoto di ogni contenuto, quello dei *numeri.* Fra i numeri stessi poi, il primo, il precedente a tutti gli altri è l'*uno.* Però da questo iniziò la sua filosofia, come da ciò che, logicamente considerato, era anteriore nella nostra mente, secondo lui, a tutte le possibili cognizioni.

L'unità è un concetto, sul quale la facoltà di astrarre non può esercitar più veruna operazione: perciò egli sembra immutabile, ossia non suscettibile di modificazione alcuna. Questa immutabilità dell'uno, questa indivisibilità, semplicità, e perpetua uguaglianza con sè medesimo, dava all'*uno* gli attributi del *vero,* che sono appunto di essere immutabile, indivisibile, e perpetuo. Quindi tutte le cose eran vere quando avessero in sè medesime l'unità, come quella che era l'essenza stessa del vero.

Ora io diceva, che questo sistema intorno al criterio del vero è sbagliato per difetto.

Voglio dire, che l'unità sola non può essere il criterio del vero. Ella è un'idea soverchiamente lambiccata, e affinata

dall' astrazione, di guisa che ne' suoi visceri non contiene più cosa alcuna, niuna entità, niuna attività produttrice; ella non è se non una *modalità dell' essere;* ma l' essere stesso se n' è fuggito, e però manca in quell' astratto ciò che può formare l' esemplare degli esseri tutti, vale a dire manca l' *essere essenziale.* Però ella non è che una vuota creatura della mente umana: e non esprime niente di attuale, nè anco inizialmente (1).

(1) Parmi di potere aggiungere un' altra conghiettura sull'essere venuti gli antichissimi filosofi al concetto dell' unità scevra da ogni contenuto, e sull'aver voluto da questa dar la mossa alla filosofia.

Osservasi riuscire di somma difficoltà alle menti de' primi filosofi il pensare a delle nature puramente spirituali: tutto si vestiva di corpo dalla loro immaginazione: ed egli pare, che per Pittagora stesso non si dessero anime separate.

D' altro lato questi filosofi assai chiaramente vedevano che gli oggetti immediati del pensiero, le idee, erano al tutto scevre di corpo. Rimossero dunque il corpo; ma rimosso questo, il primo atto della loro mente fu di concepire de' meri numeri privi di ogni entità spirituale, che venne poscia aggiunta loro con una seconda operazione della mente.

Io fondo questa conghiettura sopra alcuni passi degli antichi scrittori. Eccone uno. Stobeo ci conservò alcune cose di Mercurio volgarmente detto Trismegisto. In un luogo (Serm. XI), Tazio domanda a Mercurio, che cosa sia secondo lui la PRIMA VERITA', τὴν πρώτην ἀλήθειαν. Questa è veramente la questione del criterio, perocchè la prima verità è quella da cui tutte l'altre prendono l'esser vere. Or ecco come risponde Mercurio: « Quell'uno, e solo, che « non consta di materia, non è contenuto da corpo, senza colore, senza figura, « non soggetto a mutazione o alterazione veruna, sempre esistente » ΕΝΑ καὶ ΜΟΝΟΝ τὸν μὴ ἐξ ὕλης, τὸν μὴ ἐν σώματι, τὸν ἀχρωμάτιστον, τὸν ἀσχημάτιστον, τὸν ἄτρεπτον, τὸν μὴ ἀλλοιούμενον, τὸν ἀεὶ ὄντα. In questo passo pare che si renda ragione dell' *unità*; pare che si mostri come que' filosofi, tostochè astracvano dai corpi, non si potcano fermare colla mente loro, se non giunti all' unità astratta.

Io so, che si può render ragione de' numeri di Pittagora sostituiti alle idee, anche mediante la scienza *esoterica*, o arcana. Ma mi sembra questa via un po' gratuita; e per me sono più verisimili le due ragioni addotte; nè credo d' altra parte, che la logica appartenesse alla scienza arcana.

Di più si osservi, che il salto della mente di Pittagora nel troppo astratto, non è cosa singolare, ma comune: è una legge della umana mente non ancora fortificata nell' apprensione degli enti spirituali. In esempio d' un simile errore recherò alcuni filosofi tedeschi, e fra di essi l' Hegel. Questi al *formale* della cognizione, al puro pensiero (noi diremo all' *essere ideale*) danno il nome di *nulla* (Hegel, *Logik*). E perchè? non per altro, se non perchè, levata dall' essere ogni determinazione, sembra loro che non resti altro che il *nulla*, quando veramente resta ancora un lume preclaro della

Di più, l'*unità* astratta non si può in alcuna maniera concepire prima dell'*essere*, da cui ella fu astratta; e però i filosofi, che partirono dall'unità, come dal primo sapere della mente, furon tratti in errore al vedere, ch' essa è più semplice, astrattamente presa, dell'essere. Di qui conchiusero, che sia anteriore a questo nella mente. Ma l'argomento non tiene; perocchè ella non è cosa che stia separata dall'essere, e però non è cosa che possa veramente vantare una semplicità maggiore di quello, se non per una cotale illusione della mente stessa, che si persuade di concepire l'unità distinta dall'essere, ma veramente non la concepisce se non aggiungendole senza avvedersi l'essere stesso, cioè concependo l'essere dell'unità, e l'unità dell'essere.

Quindi è, che i filosofi di questa scuola, non potendo fermarsi nell'unità, o nei numeri astratti dall'essere, il che renderebbe la loro filosofia al tutto infeconda, sostituiscono poi all'*unità* l'*essere* stesso, senza giustificarne il passaggio (1), e rientrano così nel sistema che noi riputiamo pel solo vero.

Di fatti, l'*essere* a cui essi passano (sebben gratuitamente) è appunto quello in cui noi facciamo consistere il principio della

---

mente. Sono poi costretti a distinguere questo *nulla* da un altro *nulla* preso nel significato comune, e dichiarare il primo *nulla* fonte del *tutto*. Questo è un parlare assai improprio. Ma egli mostra come l'intelletto umano non sa fermarsi nella via delle astrazioni: il *nulla* de' nominati filosofi è un eccesso d'astrazione ancor maggiore de' *numeri* di Pittagora.

(1) Plutarco, sponendo il sistema dell' italiano Parmenide, seguitatore in questo di Pittagora, mostra, che la stessa cosa chiamavasi da lui e *uno* ed *ente: uno*, per la similitudine o identità che tiene seco stesso, escludendo qualsivoglia differenza; ed *ente*, come quello che sta eterno, e dentro da sè a pieno sicuro: ΟΝ *μὲν, ὡς ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον*, ΕΝ *δὲ ὁμοιότητι πρὸς αὑτὸ, καὶ τῷ μὴ δέχεσθαι διαφοράν, προσαγορεύσας* (*adv. Coloten*). In questo passo di Plutarco si nomina prima l'*ente* e poi l'*uno*. Questo è l'ordine naturale, ma la maniera di esprimersi si diparte in questo da quella di Pittagora. Questa è piuttosto espressa da Jamblico, quando dopo aver accennato il primo bello, e il primo intelligibile, viene a dire che cosa sia questo PRIMO ad intendersi ed a gustarsi, e dice che è il *numero; τὸ δὲ πρῶτον ἦν ἐκείνῳ* (a Pittagora) *ἡ τῶν ἀριθμῶν τε καὶ λόγων φύσις* ΔΙΑ ΠΑΝΤΩΝ ΔΙΑΘΕΟΥΣΑ (*in vit. Pythagorae*, c. XII). In queste ultime parole di Jamblico viene espressamente accennato il modo, onde si pervenne al concetto del numero; cioè per via di astrazione, perchè vi si dice, « esso si osserva in tutte le cose ».

filosofia, cioè non già l'essere reale (cosa), ma l'essere ideale (idea) (1).

Essi esprimono chiaramente e senza equivoci questa distinzione, designando quell'essere che sottentra così furtivamente nella loro filosofia a tenere il luogo di principio, usurpato prima da quello sterile concetto dell'*uno*, colla parola *νοητὸν*, che possiamo tradurre per *essere intelligibile*, o come noi diciamo, *ideale* (2).

Che anzi non contenti di aver così abbandonata quella *vuota*

---

(1) Il passaggio dai *numeri* alle *idee*, viene indicato da Jamblico quando, dopo aver detto che la dottrina di Pittagora si aggira intorno alle cose incorporee e intelligibili (*τῶν νοητῶν*), con che pare voglia significare i *numeri*, aggiunge poi, che ella progredisce a trattare di quelle cose che sono sempre alla stessa guisa, e non ammettono corruzione e mutazione, quanto a sè; con che pare che voglia indicare le *idee*; *Χωρίσασα διὰ τῶν ἀσωμάτων καὶ νοητῶν, αὔλων τε καὶ ἀϊδίων τὴν προχώρησιν ποιουμένη, τῶν τε ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχόντων, καὶ οὐδέποτε, ὅσον ἐπ' αὐτοῖς φθορὰν ἢ μεταβολὴν ἐπιδεχομένων, ὅμοια τοῖς ὑποκειμένοις* (*in Protrept. ad simb.*, c. XXI). E questi soggetti (*ὑποκειμένοις*), a cui sono simili le idee, sembrano essere le sostanze immortali e divine.

(2) Plutarco sponendo il concetto di Parmenide dice, che questo filosofo, riducendo tutte le cose all'*uno* e all'*ente*, non volle già distruggere le diverse nature, come veniva fisicando Colote, ma voleva mostrar quello, onde tutte le nature si rendevano intelligibili, e questa è l'idea dell'*uno* e dell'*ente*. Il passo di Plutarco è preziosissimo per noi; conciossiachè egli mostra, come la nostra dottrina intorno all'*essere universale* sia stata assai chiaramente veduta dagli antichi, e come altro non mancò loro, se non di tenerla pura dagli errori, il che non seppero fare, a non pochi errori maritandola veramente, sicchè ella si confuse col falso, simigliante a gemma rarissima nel fango convolta. Io prego i lettori di considerare il passo originale del filosofo di Cheronea, che reputo utile cosa metter qui sotto i loro occhi: *Τοῦ* ΝΟΗΤΟΥ *δὲ ἕτερον εἶδος (ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς, ἠδ' ἀγένητον, ὡς αὐτὸς εἴρηκε, καὶ ὅμοιον ἑαυτῷ καὶ μόνιμον ἐν τῷ εἶναι) ταῦτα συκοφαντῶν ἐκ τῆς φωνῆς ὁ Κολώτης, καὶ τῷ ῥήματι διώκων, οὐ τῷ πράγματι, τὸν λόγον, ἁπλῶς φησὶ πάντα ἀναιρεῖν τῷ ἓν ὂν ὑποτίθεσθαι τὸν Παρμενίδην. ὁ δ' ἀναιρεῖ μὲν οὐδετέραν φύσιν, ἑκατέρᾳ δ' ἀποδιδοὺς τὸ προσῆκον,* ΕΙΣ ΜΕΝ ΤΗΝ ΤΟΥ ΕΝΟΣ ΚΑΙ ΟΝΤΟΣ ΙΔΕΑΝ ΤΙΘΕΤΑΙ ΤΟ ΝΟΗΤΟΝ. Queste ultime parole dicono senza equivoco, che l'idea dell'uno e dell'ente è quella che fa conoscere tutte le cose. Or questo è quel vero che racchiude egli solo tutto il nostro sistema, e che, come apparisce da tali documenti, non si può dire già di fresca data, nè d'altra nazione, ma e antichissimo, e italiano.

unità, da cui hanno dato principio, essi ben presto trapassano a convertire gli *esseri ideali* in *sussistenze* esterne, e precipitano con ciò sciaguratamente in quella idolatria delle idee, a cui abbiamo veduto essere stati addetti i Platonici, eredi di tale errore (1).

(1) Il dottissimo card. Giac. Sigismondo Gerdil tenta di fare l'apologia di Pittagora, a cui non vorrebbe che fosse apposto l'errore d'aver convertite le idee in altrettante deità, imputando tale errore al solo Platone, e anco a questo dubbiosamente. « Affermando Pittagora », così egli, « che « Dio, quanto all'anima, è simile alla verità, ne segue per diritta con« clusione, che la mente divina fu da lui stimata della medesima natura, « di cui è il vero intelligibile, oggetto della sua contemplazione, ed in « conseguenza scevra del tutto di materia. Il che si conclude più manife« stamente ancora da questo, che la serie ed eterna connessione delle ve« rità intelligibili, la qual serie non è altro che il numero intellettuale, ve« niva da Pittagora riposta nella stessa intelligenza di Dio, e non già in « alcune nature esistenti fuori di Dio; siccome fece di poi Platone, se ha « da prestarsi fede a coloro che hanno seguito Aristotele nella interpreta« zione che questi diede alle idee platoniche » (*Introduzione allo studio della Religione*, P. I, lib. II, § VIII). Se io potessi accostarmi all'opinione di questo grand'uomo così favorevole a Pittagora, ciò mi rallegrerebbe assai, e mi sarebbe nuova prova di quanto affermai, avere Platone peccato per eccesso, e Pittagora per difetto nello stabilire il criterio del vero. Ma l'amore della verità mi stringe a manifestare una opinione contraria; e a porre la *divinizzazione delle idee* non solo più antica di Platone, ma di Pittagora stesso, non veggendo io modo di purgarne il filosofo di Samo, che ne viene incolpato in tante memorie antiche.

1.° Questa specie di deità (νοητοί θεοί) sembra certo che si trovasse presso gli Egiziani. Ora le antiche tradizioni affermano, che Pittagora ebbe da questi la sua scienza de' numeri. Potrei recare molti luoghi di scrittori che ciò attestano. Diodoro Siculo dice, che Pittagora imparò dagli Egiziani « il sermone sacro, e i segreti di geometria, e la sua dottrina intorno a' « numeri » (Lib. I). Si osservi come qui si afferma, che non solo imparò la dottrina de' numeri, ma ancora il sermone sacro, ἱερὸν λόγον. Questo esclude la benigna interpretazione di quelli che volessero aver Pittagora tolto bensì dagli Egiziani la dottrina de' numeri nella sua parte logica; ma averla egli rigettata nella parte metafisica e superstiziosa. Che anzi di questa dottrina superstiziosa tolta da Pittagora agli Egizj, fanno espressa menzione per poco tutti gli scrittori che parlarono di Pittagora. Porfirio nella sua vita narra, che visse in Egitto « co' sacerdoti ». Isocrate (*in Busiride*) di più aggiunge, che « essendosi Pittagora recato in Egitto, e datosi alla disciplina di que' savj, « e portò primo in Grecia l'altre parti della filosofia, e pose segnatamente « uno studio maggiore d'ogni altro ne' sacrificj e nelle consecrazioni che si « fanno ne' templi ». Apulejo parimente (L. II. *Florid.*) ci dipinge Pittagora come dedito alle superstizioni egiziane: *Celebrior fama obtinet*, dice,

CAPITOLO XXX.

CONTINUAZIONE.

Or Hegel ci si fa innanzi: egli è il filosofo che abbiamo raffrontato a Pittagora. Questo tedesco fu discepolo di Schel-

---

sponte Pythagoram petiisse Ægyptias disciplinas, atque ibi a sacerdotibus cæremoniarum incredendas potentias, numerorum admirandas vires, geometriæ solertissimas formulas didicisse. Qui non solo si accennano le superstizioni apprese da Pittagora, ma quelle *numerorum admirandae vires* mostrano i numeri stessi implicati in queste superstizioni. È noto come l'*idolatria delle idee* fosse legata coll'*idolatria degli astri*. Or non attestano le antiche memorie, quanto Pittagora fosse dedito alle superstizioni dell'astrologia? Non rammenta Porfirio, che « iniziato ne' secreti dell'Egitto, diede opera all'astronomia e alla geometria per ben ventidue anni » (c. 4)? Non è fuor di dubbio, che quinci anche trasse la dottrina della trasmigrazione?

E qui il nostro Vico fa un'osservazione, che mi sembra potersi assai bene volgere a dimostrare la somma antichità dell'idolatria delle idee. Certa cosa è, doversi tenere antichissima quella opinione, che si trova passata nella natura e ne' visceri del linguaggio stesso delle antiche nazioni, senza che se ne possa assegnare il quando. Ora Vico pretende, che le *essenze* delle cose fossero chiamate presso i latini *Dii immortales*, benchè egli cerchi di scusarne i filosofi ed attribuire l'errore al solo volgo (*Dell'antichissima sapienza*, ecc., c. IV). Questo prova appunto ciò che noi diciamo dell'antichità dell'opinione che le idee fossero altrettante deità.

2.° So bene, che Gio. Lorenzo Moshemio s'affatica di purgare dalle dottrine idolatriche non solo Pittagora, ma ancora Platone, e fino gli scrittori platonici. Ma con quale argomento il fa egli? non da buon critico: tutto si riduce a dire, che « non è a credere che quegli uomini fossero così goffi da non vedere l'erroneità di tali dottrine, e che però convien dare un altro significato alle loro parole ». Non parmi che una tal ragione possa bastare: se valesse quel suo arbitrario principio a intendere gli autori in modo al tutto diverso e contrario alle parole che usano costantemente, noi potremmo fare de' grandi e de' be' lunarj su tutti gli scrittori, ed assolvere la filosofia de' pagani da tutte quante le stravaganze da essa insegnate e professate. Non ha meditato abbastanza il Moshemio in quell'incredibile ma verissima inclinazione che aggravava gli uomini innanzi al cristianesimo verso l'idolatria o la divinizzazione di tutte le cose. Questa è un gran fatto che appartiene alla storia della umanità (V. *Frammenti di una storia dell'Empietà*. Milano, 1834).

3.° Nè basta a purgare dall'errore di cui parliamo la scuola di Pittagora, lo scontrarsi negli autori di essa in alcune idee giuste e bellissime circa la divinità. L'errore non è che una corruzione della verità. E nella scuola italica ciò massimamente si avvera, perocchè ella è d'indole principal-

ling, come Platone fu di Pittagora; ma dipartendosi egli dal suo maestro, fece il viaggio contrario, secondo che a me ne pare, da quello che fece Platone partendosi dal suo. Pittagora cominciò dai *numeri*, da troppo poco, e Platone cominciò dalle idee-sostanze, da troppo. Schelling per l'opposto cominciò la filosofia dal troppo, cominciando dal suo *assoluto*; ed Hegel venne diminuendo il soverchio del suo maestro, riducendosi al troppo poco, al suo *essere-nulla*.

Prima che io esponga il sistema di Hegel, debbo fare una osservazione sul carattere generale della scuola tedesca.

Questa osservazione l'ho io già toccata alla sfuggita, parlando di Schelling.

I filosofi alemanni hanno una grande potenza di mente, e hanno un bisogno di sollevarsi sopra le cose sensibili, e mutabili: essi tentano, con isforzi erculei, di giungere ad un punto fermo, ad un incondizionato, in cui la filosofia trovi ad un tempo e il principio, e la vita, e la sicura quiete. Ma perchè non poterono però mai giungervi?

Parmi di vedere nell' intimo seno della filosofia alemanna la cagione di ciò. Questa filosofia creditò dal lockismo più che non si crede comunemente, o che non dimostri la lingua so-

mente tradizionale, come abbiamo osservato. Ora qual meraviglia, che frammezzo agli errori rimangano altresì i frammenti di una antica verità? Tanto più, che è al tutto conforme all'umana debolezza il contraddirsi; e la contraddizione è l'ingrediente di tutte le umane filosofie. Che poi Pittagora abbia collocate le idee in una mente divina, ciò non basta a nettarlo dalla taccia di avere divinizzate le idee. Perocchè egli è noto, che in quella scuola si ammetteva una ragione prima di tutte le ragioni (λόγον), che era un altro dio (δεύτερον θεόν): ma questo dio poi veniva descritto come una congerie di dei minori, i quali come sue parti il formavano; concetto a dir vero, mostruoso. Altri poi spiegarono in altro modo la sentenza Pittagorica, cioè che il dio (λόγον) primogenito creasse o emanasse egli da sè gli altri dei intelligibili (le idee divinizzate). Così Plotino: « il qual dio generato « generò seco insieme tutti gli enti, tutta la bellezza delle idee, tutti gli dei « intelligibili; γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα συν αὐτῷ γεννῆσαι, ΠΑΝ ΜΕΝ ΤΟ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΚΑΛΛΟΝ, ΠΑΝΤΑΣ ΔΕ ΘΕΟΥΣ ΝΟΗΤΟΥΣ. Converrebbe adunque prima dissipare dalla memoria di Pittagora tutte queste nebbie, che la rendono, a dir vero, non poco offuscata, senza che si rimanga tuttavia dall'esser grande il suo merito nella parte puramente filosofica, o logica.

lenne da essa adoperata. Io l'ho già altrove osservato. Ma il legato fatto dal lockismo alla filosofia alemanna, il legato divenuto un fedecommesso in quella filosofia si è (niuno si stupisca di ciò che dico, o lo rigetti prima di avere ben inteso il mio pensiero), si è « di non uscire mai quella filosofia interamente dal soggetto, e di ammettere per cosa certa, e non bisognevole di prova, che il sapere sia una produzione o modificazione del soggetto pensante ». Questo chiamerollo io il *pregiudizio* della filosofia alemanna, la quale ove giunga ad avvedersi di questo ospite entratole in casa illegittimamente e di furto, sarà quel dì l'epoca, che prenderà un nuovo cammino ampio, luminoso, salutare.

Nella critica che Wilelmo Krug fa a Giorgio Hegel, dopo aver detto che questi mantiene, che l'*essere* sia *puro concetto*, e che il *puro concetto* sia il *vero essere*, aggiunge, che però fin qui non ha mai dimostrata questa unità dell'essere e del concetto, « o sia (come propriamente dovrebbe dire, essendo « il concetto una produzione dello spirito pensante) dell'*es*« *sere* e del *pensare* » (1). Ecco come si ammette da Krug fuori d'ogni controversia, che « il *concetto* sia una *produzione* dello spirito pensante ». Tutto l'idealismo trascendentale è fondato su questa *gratuita* supposizione. Ho già osservato, che Schelling partì da un *pensare senza oggetti*, che è più veramente un *sentire*, è un soggetto, un soggetto che si *oggettiva*, com'egli dice: indi trasse il suo assoluto. Or dunque il vero riman sempre l'atto di un soggetto in qualsivoglia modo altri cerchi di mantellare o anche di negare espressamente questo peccato. Hegel medesimo dichiara, che l'essere da cui egli parte è il *pensare* (2): ora il *pensare* indica sempre un *atto*,

(1) Vedi l'opera *Allgemeines Handwoerterbuch der philosophischen Wissenschaften*, all'articolo *Hegel*.

(2) Hegel dichiara che « si dee prendere la parola *pensare* in senso assoluto come infinito, separato dal limite della coscienza: in una parola « *pensare*, pensare come tale » (*Wissenschaft der Logik. Einleitung*). Ma in ben intendo come si possa concepire un pensare senza averne coscienza; perocchè ad aver coscienza del mio atto, in certo ho bisogno di una riflessione diversa dall'atto stesso. Non posso però intendere nè concepire nè pure per qualsivoglia astrazione « un pensare » che non sia un atto,

e non un *oggetto*; un atto poi appartiene sempre ad un *soggetto*, quand'anco si trattasse del primo ente ove l'atto e il soggetto sono immedesimati. I filosofi tedeschi hanno una maniera di dire, che a noi manca, per indicare quella operazione supposta dello spirito, colla quale egli produce un proprio *modo*, che è poi il suo *oggetto*; e se noi dovessimo tradurla verbalmente, dovremmo inventare una parola nuova, la qual sarebbe « *oggettivarsi* »; che altramente direbbesi « l'operare che fa l'*Io* in modo da produrre di sè un oggetto » (*obiectiviren des Ich, obiectiviren Thun des Ich*). Queste maniere usate anche da Hegel e originate dal criticismo, inchiudono l'errore di cui parlo, perocchè suppongono che gli oggetti del pensare sieno produzioni dell'*Io*, e che l'intuizione degli oggetti si debba ascrivere tutta all'attività dell'*Io* stesso. Esse adunque sono false in sè stesse; e la filosofia in Germania non si rimetterà sul buon cammino, se ella non si sveste di queste maniere di dire e di pensare, che la legano e la incatenano al soggetto con de' ceppi ferrei, infrangibili.

Io sottometto agli uomini dotti della nazione germanica questa osservazione, che credo importante, sul carattere della filosofia tedesca, acciocchè ne giudichino. Gli stranieri non possono proporre che congbietture; i nazionali hanno diritto di decidere se rettamente fu intesa la mente de' dotti del proprio paese.

Tuttavia sponendo il criterio del vero, io ho collocato Schelling fra quelli che il posero nell'oggetto, e non nel soggetto; e ciò m'è paruto di poter fare, poichè a malgrado di trovarsi egli inceppato dalle tradizioni del criticismo entrate ne' visceri della nazione tedesca, egli però fece degli sforzi straordinarj per liberarsene, e se non giunse a farlo intera-

---

perocchè il pensare è essenzialmente un'attività; e un'attività non si può concepire senza una relazione col soggetto o principio dell'attività, cioè l'atto non si può concepire senza l'agente. Però il partire « dal pensare » per quanto astrattamente esso si prenda, è sempre partire da un atto di un soggetto, è partire da cosa, che involge essenzialmente una relazione ad un'altra cosa, ad un soggetto agente. Indi è che la filosofia germanica non si potè mai liberare, come dicevo, per quanti sforzi ella facesse, dalla limitazione della *soggettività*.

mente, il che era pressochè impossibile ad un uomo, giunse però a contraddirsi, il che in tali circostanze è merito. Dico che è merito per lui il contraddirsi, perocchè è un arrivare almeno in parte alla verità. Egli partì dall'*idea dell'assoluto;* quest'era partire dall'oggetto; egli trovò quest'idea considerando il pensare spoglio da' suoi oggetti, quest'era partire dal soggetto: la contraddizione adunque è manifesta: ma io mi attenni alla prima parte della contraddizione, all'*oggettività* dell'idea dell'assoluto, e lasciai andare il rimanente, perocchè la prima è la più onorevole al suo autore.

E a maggior ragione io credo di collocare l'Hegel fra quelli che posero il criterio del vero nell'oggetto (nelle idee), sebbene la *soggettività* non cessi d'accompagnar sempre le sue parole e i suoi pensieri, per quantunque dichiarazione in contrario egli ci faccia.

Ecco adunque com'io concepisco la sua dottrina.

Fichte avea tratto tutto dal *soggetto,* dall'*Io,* senza nascondere questa derivazione soggettiva della sua filosofia, di cui avea avuto il germe in Kant.

Schelling fece un passo verso l'*oggetto*, dicendo, che conveniva, volendo porre solidamente il principio della filosofia, sollevarsi tanto sopra l'oggetto come sopra il soggetto, venire col pensiero ad un'*idea* (questa parola tradisce l'autore) dove le differenze del soggetto e dell'oggetto fossero disparite, ragguagliate in una perfetta identità. Tale fu la critica fatta a Fichte, nella quale si vede, che Schelling cerca pure di sfuggire il soggetto, sebbene ugualmente pensi di doversi allontanare da ogni oggetto. Ma con tutta la buona volontà di lasciar da parte le differenze di soggetto e di oggetto, egli ora s'abbatte all'uno, ed ora s'abbatte nell'altro, non avvedendosene.

Partendo egli dal *pensare* privo di oggetti (1), o più vera-

(1) Era necessario, pare a me, che questi filosofi si facessero la dimanda « Se è possibile un pensare senza oggetti »; non solo se è possibile in fatto, ma se è possibile anche nel concetto. Altrimenti vanno a pericolo di fabbricare la filosofia sopra un concetto, che forse involge una occulta contraddizione. Io non nego già, che non si possa assolutamente astrarre il puro pensare da' suoi oggetti: ma dico che questo non solo è un mero astratto, ma di più, è di quella specie di astratti i quali racchiudono una

mente dal *sentire*, parte da un'*attività*, e un'attività, come dissi, viene da un soggetto od è un soggetto. Mettendo poi in questa prima attività l'*assoluto*, egli forma, mediante un salto, l'idea dell'assoluto, e indi pretende che debba partire la filosofia. Intanto però egli con questo passo ha considerato il pensare oggettivamente, e l'idea non è mai altro che un oggetto pensato; il suo assoluto adunque è un oggetto dello spirito appunto perchè è un'idea, com'egli stesso la chiama, nè suffraga il negarlo. Egli va più avanti, e pone o anzi suppone avervi nell'uomo una facoltà d'intuire immediatamente l'assoluto da lui così descritto. Così egli qui torna al soggettivo, perocchè questa *intuizione* è al tutto soggettiva.

Hegel se n'accorse, la negò, la disse gratuita; vide che l'*intuizione* introduceva nel principio della filosofia un altro principio, e però che il cominciamento di lei non era semplice come esigeva l'ordine logico.

Oltracciò l'assoluto era un'idea pienissima, racchiudeva tutto, sebben tutto unificato, era Dio. Hegel si accorse, che questo principio della scienza peccava di eccesso: « se nel« l'espressione dell'assoluto, dice egli, o dell'eterno, o di Dio « (e certo Dio avrebbe l'incontrastabile diritto che si comin-

secreta relazione col concetto da cui furono estratti; sicchè la mente nostra non potrebbe mai credere, che fossero cose che stessero da sè sole. In tal caso quell'astratto non si può mettere egli solo per principio del sapere nè pure nell'ordine logico; poichè la nostra mente nel porlo sottintende sempre, quand'anco non lo esprima a sè stessa, di porlo con tutte quelle relazioni e condizioni che il fanno possibile. Tali generi adunque di astratti non possono formare da sè soli il principio del sapere umano. L'osservazione è quella stessa che abbiamo fatto poco fa relativamente ai numeri di Pittagora. — Oltracciò se potessero starsene al tutto soli, sarebbero sempre infecondi, giacchè non si troverà mai la via di passare da questo astratto all'invenzione de' suoi oggetti, senza introdurre nello spirito un altro principio. Questo ancora fu da noi osservato parlando de' numeri pittagorici. — Finalmente il cominciare dal *pensare senza oggetti*, o sia da un *sentire*, è uno evidente sforzo che fa la filosofia *speculativa* per giungere a quello stesso scopo, a cui pretese di esser giunta la filosofia *sensista*, cioè a ridurre alla stessa condizione il *sentire* ed il *pensare*, e far passare queste due cose per varj modi di uno stesso principio. — Questa tendenza, o più tosto questa natura intimamente *sensistica* della filosofia trascendentale non è mai meditata abbastanza.

« classe da lui), se in questa intuizione o pensiero evvi di più « che nel puro essere, questo di più nell' ordine de' pensieri « non è il primo a comparire: la prima determinazione che « apparisce nel sapere (sia ricco quanto si voglia ciò che den- « tro vi giace) è un *semplice*, poichè solo nel semplice avvi « puro conoscimento, senz'altra aggiunta; e solo l'immediato « è semplice, perocchè solo nell'immediato sapere non è pas- « saggio di uno in altro » (1).

Egli dunque si affissò colle sue meditazioni in quel punto, nel quale l'atto dell'intendimento tocca l'oggetto, e così si immedesima, in qualche modo, col suo oggetto. Egli osservò, che in quel punto e quasi bacio che *il soggetto* e l'*oggetto* si danno, vanno l'uno e l'altro a sparire, a confondersi insieme: vide in quell' istante la culla dell' essere, il quale è in uno stato superiore al soggetto ed all'oggetto che in quel bacio si perdono. « In quell'atto, dice, nel quale il puro essere si con- « sidera come l'unità, ove viene a terminare il sapere colla « sua suprema punta dell'unione coll'oggetto, il sapere è spa- « rito in tale unità, e non si differenzia da essa unità, e quindi « non gli resta determinazione alcuna » (2).

Oltracciò egli pare che Hegel restasse scosso dalle obbjezioni che fece Jacobi alla sintesi pura di Kant. Quegli la dichiarava impossibile a concepirsi, perocchè diceva: « Lo spazio « sia uno, il tempo sia uno, la coscienza sia di uno. Indicate « ora come uno di questi tre uni in sè stesso si moltiplichi » (3). Mancava dunque nella ragione pura di Kant il principio del ragionamento, che suppone una pluralità, una moltiplicazione, delle differenze, e però non si potevano dare giudizj sintetici *a priori*.

Conveniva adunque cercare un'idea prima, la quale non fosse così sterile, ma feconda, e nello stesso tempo semplice:

(1) Ved. la *Scienza Logica*, L. I.

(2) *Oder indem das keine Seyn als die Einheit zu betrachten ist, in die das Wissen, auf seiner höchsten Spitze der Einigung mit dem Objekte, zusammengefallen, so ist das Wissen in diese Einheit verschwunden, und hat keinen Unterschied von ihr und somit keine Bestimmung fur sie übrig gelassen.* (*Wissenschaft der Logik, Erstes Buch*).

(3) Ved. Hegel, nella sua *Scienza della Logica*, Lib. I, c. I.

quell'idea dovea contenere in sè il germe di tutto lo sviluppo scientifico; ma quel germe non dovea mostrare differenza alcuna, alcuna moltiplicità.

Il pensiero di Hegel in traccia d'una tale idea si fermò, credendo di trovarla, in quell'istante, in cui comincia l'oggetto a formarsi nella mente: egli vide, o gli parve vedere in quel punto semplicissimo unificato l'*oggetto* e il *soggetto*, il *pensare* e l'*essere*; vide oltracciò il cominciamento dell'essere stesso, perocchè questo essere è in quel primo atto che la mente lo concepisce. Ma tosto che l'ha concepito, quel primo momento è cessato, e trovasi oggimai distinzione dell'oggetto e del soggetto, trovasi determinazioni, limiti, differenze: cose tutte, che in quel primissimo tempo ed atto non sono distinte.

Considerando adunque l'essere nell'atto del diventare (*werden*), (e l'esser diventa nel concepirsi, giacchè siamo sempre in un sistema d'idealismo), egli trova delle proposizioni assai paradossali, come quella che l'*essere* s'adegua al *niente*, e il *niente* all'*essere*; e tutti due si trovano uniti in quell'atto onde l'essere comincia o cessa. Non sarà inutile recare qualche luogo di questo pensatore.

« Il cominciamento, dice in un luogo, non è il puro nulla, « ma un nulla, da cui dee uscir qualche cosa: l'essere adunque « è già contenuto nel cominciamento (nell'atto del suo comin« ciare). Il cominciamento adunque contiene in sè tutti e due, « l'essere e il nulla: esso è l'unità dell'essere e del nulla, ov« vero è un non-essere che è al tempo stesso essere, e un essere « che è al tempo stesso non-essere » (1).

Il cominciamento adunque dell'essere, secondo quest'autore, si trova nell'atto del pensare l'essere, ma non in tutto quest'atto, che involgerebbe in sè il soggettivo e l'oggettivo, ma solo in quell'estrema punta di tale atto, nella quale egli s'im-

(1) *Scienza della Logica*, L. I. Hegel prende *annullare* per rimuovere l'oggetto dalla mente (convien sempre riflettere che siamo nell'idealismo), e quindi chiama nulla, o annullato l'*ideale*, il pensiero a cui è stato sottratto l'oggetto. « Ciò che si annulla, dic'egli, non diventa nulla » (Ivi): vuol dire che nel concetto di ciò che è stato annullato s'inchiude la relazione con ciò che prima era, e però non è un puro nulla, senza relazione.

medesima coll'oggetto, e nasce ad un tempo l'oggetto, l'essere, e il soggetto, il sapere. In quel primo cominciamento di atto avviene, che il *puro sapere* sia il *puro essere*, e il *puro essere* sia il *puro sapere:* è un sapere-essere in perfetta unità, nel momento del cominciare: e quest'unità dell'essere e del sapere è, e non è; perocchè ciò che comincia non è ancora, secondo il detto scolastico, *in actu actus nondum est actus*, e tuttavia egli è, perchè non è niente, nel senso volgare di questa parola.

Tale, secondo il filosofo di Berlino, è l'idea prima di tutte: un'idea feconda, che ha una sintesi *a priori* in sè stessa, un movimento, il principio di ogni essere e di ogni sapere: in essa però è contenuto anche l'assoluto vero.

Chi non vede, che un tale sistema tende più tosto a stabilire qual sia il valore metafisico della verità, che a darne un criterio per rinvenirla?

Or troppe cose si potrebbero osservare a proposito di questo sistema. Restringiamoci alle principali.

1.° Mi pare al tutto gratuita la proposizione fondamentale del medesimo, che « *essere* e *niente* in fatto riescano al medesimo », ovvero, che « non ci abbia cosa che non sia uno stato di mezzo fra essere e nulla » (1): proposizione ch'egli vuol vera applicata a tutto senza eccezione, perocchè dice espressamente: « Si dee dire dell'*essere* e del *niente* quello stesso che « sopra fu detto dell'immediato e del mediato sapere, che « nulla v'ha in cielo o in terra che non contenga in sè l'es« sere e il niente » (2).

Questa proposizione non solo è gratuita, ma è falsa. Pare che l'Hegel tema, che dalla sua contraria provenga un panteismo, o più tosto uno spinozismo; perocchè (così parmi che egli seco ragioni) se noi lasciamo solo l'essere, senza più, egli non può produrre un diverso da sè; rimarrà dunque una sola

(1) *Scienza della Logica*, L. I, S. I, c. 1. *Dagegen ist aber gezeigt worden, dass Seyn und Nichts in der That dasselbe sind, oder um in jener Sprache zu sprechen, dass es gar nichts giebt, das nicht ein Mittelzustand zwischen Seyn und Nichts ist.*

(2) *Scienza della Logica*, L. I, Sez. 1, c. 1, B.

sostanza, con certe modificazioni (1). Ma il ragionamento non tiene. L'Hegel non si solleva abbastanza sopra il *tempo:* per quanti sforzi egli faccia colla sua mente, ragiona sempre rinserrato dentro la chiostra delle cose temporanee, dentro la quale solamente il suo principio è vero. All' incontro ov'egli con un pensare veramente libero dalle condizioni accidentali, si fosse trasportato al di là delle limitazioni del tempo, come hanno saputo fare molti altri antichi pensatori; ove fosse giunto col meditare, in una vita interminabile, perfetta, posseduta tutta insieme senza divisione, senza successione (2); egli avrebbe allora agevolmente conosciuto, che il mutare delle cose contingenti, il loro crearsi, il loro modificarsi è tutto accolto ed immobile nella divina eternità: quivi è tutto fatto quello che si fa; quivi non si fa mai nulla di nuovo, e il nuovo non è che una relazione che si trova nel tempo, la quale nella eternità è pur essa eterna. Però non è punto necessario l'immaginare, che si mescoli il niente colla divina essenza, e che anche in questa si trovi il diventare, che ella stessa sia questo diventare, e che nel solo diventare v'abbia l'assoluto: quando anzi Iddio non si può confondere colle creature, appunto perchè quello, a parlare colle altrui frasi, non è mescolato col nulla, col quale sono essenzialmente mescolate le creature.

Che poi l'Hegel non mostri un pensare libero, ma vincolato ancora colle condizioni del tempo e dello spazio, apparisce da molti altri lati. Egli, accennando i sistemi che hanno qualche cognazione col suo, parla del Buddaismo, nel quale, dice, « il nulla è manifestamente il vuoto, l'assoluto »: parla della sentenza di Eraclito, che « l'essere è quanto il niente »; che « tutto scorre, niente è, tutto si fa continuamente »: parla de' proverbj orientali, che « tutto ciò che è, ha nel suo na« scere il germe del suo morire », e che « la morte e la vita

(1) « La filosofica considerazione che afferma, essere non essere altro « che essere, e niente non essere altro che niente, merita il nome di si« stema d'identità. Questa astratta identità è l'essenza del panteismo ». *Scienza della Logica*, L. I, Sez. I, c. 1, C.

(2) È la celebre definizione dell'eternità di Boezio: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

« rientrano l'una nell'altra ». Egli non vede in queste maniere di dire, e in questi sistemi altro vizio, se non quello che non sono astratti abbastanza, e che fanno succedersi il niente e l'essere, in vece di contemplarli insieme nella unità (1).

In altro luogo trova la sua unità dell'*essere* e del *niente* negl'infinitamente piccoli de' matematici, grandezze, dice, che si considerano « nel loro svanire, non avanti il loro svanire, « perchè allora sono finite grandezze, non dopo il loro sva« nire, perchè allora sono niente. Contro di questo puro con« cetto fu opposto e sempre ripetuto, che queste grandezze o « sono qualche cosa o niente, e che non si dà uno stato di « mezzo — tra essere e non essere. — All'incontro, continua, « è stato dimostrato, che essere e niente in fatti sono lo stesso. — « E la matematica dee i suoi più splendidi risultamenti al« l'accettazione di questa sentenza, che è contraddetta dall'in« telletto » (2).

Or chi non vede tolto qui il concetto metafisico della prima idea dalle grandezze evanescenti de' matematici? le quali grandezze sono ben lontane da essere sciolte dalle limitazioni del tempo e dello spazio. Non possiamo adunque aver qui un concetto veramente metafisico. Gl'infinitamente piccoli in matematica sono una conseguenza logica di un principio *ipotetico*, cioè della divisibilità infinita dello spazio, e dell'infinito crescer de' numeri che appartengono alla successione del tempo; questi principj ipotetici poi non trovano aperta contraddizione nella continuità fenomenale di esso spazio e di esso tempo, e però sono ammessi come de' postulati. Ma la continuità dello spazio e del tempo non ha veramente il numero infinito che in potenza, e non mai in atto; e però quelle ipotesi, che si pongono in forma di postulati, non hanno in sè metafisica ed

(1) *Scienza della Logica*, L. I, Sez. I, c. 1, C.

(2) *Scienza della Logica*, Lib. I, Sez. I, c. 1, C, 2. Il pensiero dell'Hegel, che il concetto del niente, che si forma dalla *distruzione* o dal *cominciare* di un qualche cosa, non sia il concetto del niente solo ed assoluto, si trova posto in somma luce in un libro di un eccellente filosofo italiano, voglio dire nel trattato *De Nihilo geometrico* di Giuseppe Torelli. Sembrerebbe potersi inferire da alcuni luoghi dell'Hegel, che al filosofo tedesco fosse stato noto il filosofo veronese.

assoluta verità, ma solo una verità condizionata, relativa, ristretta dentro i limiti prescritti dai principj supposti per concessione, e nulla più. Erra dunque l'Hegel manifestamente, quando vuole applicare a tutto un concetto, che non può appartenere se non alle cose soggette alle leggi fenomenali del tempo e dello spazio, ed alle supposizioni concepite dal matematico come possibili, cioè a dire, come non contradditorie a quelle leggi e a quelle condizioni prestabilite.

2.° Di poi, l'*essere* dell'Hegel, considerato nell'atto del *diventare*, non prima, nè dopo, non somministra veramente un concetto diverso da quello della *materia prima* degli antichi, una cosa al tutto in potenza. Or questo è un'estenuazione troppo grande dell'assoluto di Schelling, questo è un principio che pecca per difetto, un principio dal quale non si potrà mai dedurre nè le altre idee, nè le cose. Invano egli ci dirà che nel concetto stesso c'è il movimento, che c'è, com'egli la chiama, l'*inquietudine* (1): una cosa che non è ancor fatta, che è pari a nulla (2), ha bisogno di un altro principio che la renda qualche

(1) Questa parola « d'inquietudine » viene adoperata spesso dall'Hegel per esprimere quel conato di venire a sussistenza, che involge il concetto dell'*essere* considerato nell'atto del *diventare*.

(2) In un luogo dice, che è facile « far capire che l'essere il quale si è « posto al cominciamento della scienza è niente, perocchè si potrebbe « astrarre da tutto, e quando si ha astratto da tutto, resta il niente » (*Scienza della Logica*, Lib. I, Sez. I). Ma io dico, che vi hanno due specie di astratti. Noi formiamo certi astratti in modo, che restano nella nostra mente soli senza relazione apparente con altro: certi altri non sono propriamente astratti, ma sono più tosto cose che consideriamo astrattamente, cioè sono astratti tali, che non ci restano mai nella mente isolati, ma involgono seco una manifesta relazione con altro, a cui non badiamo così espressamente. Ora io capisco benissimo, che posso astrarre nel primo modo da tutti gli oggetti determinati del pensiero, e concepire un pensiero che non abbia per suo oggetto se non l'essere al tutto indeterminato, il che non è già niente; ma io nego all'incontro, che si possa astrarre anche da questo essere nel primo modo. Se io mi sforzo di concepire l'atto del pensare privo affatto di ogni oggetto o sia determinato o sia indeterminato, in tal caso questo mio concetto è solamente un astratto del secondo genere, cioè di quelli astratti che conservano un'intima relazione con altra cosa, benchè essa non si faccia entrare nel calcolo. Perciò potrò benissimo concepire l'*astratto pensare*, ma sottintendendo sempre però ch'egli abbia un qualche oggetto, sebbene questo oggetto io lo trascuri, e non parli che del-

cosa, come la materia prima, che potea esser fatta ogni cosa, avea bisogno d'un altro principio che la facesse ogni cosa: non possiamo adunque in tal concetto evitare un dualismo, cioè un sistema di due principj.

3.° L'unificazione dell'*essere* e del *sapere*, in cui Hegel fa consistere l'assoluto vero, non ha mai luogo. Perocchè, secondo il filosofo tedesco, l'unità si fa talmente perfetta, che vien distrutta ogni differenza tra *essere* e *sapere*, i quali vengono perfettissimamente identificati (1). Ora nello stesso concetto di Dio, quale il può dare una metafisica cristiana (che è anche la più sublime insieme e la più razionale, cioè più coerente di tutte), sebbene il sapere essenziale e l'essere divino siano perfettamente unificati, nè ci abbia veruna differenza, tuttavia la *conoscibilità* dell'essere divino, o sia il *Verbo*, benchè indistinto dalla divina essenza, è però realmente distinto dal suo fontale principio, che si potrebbe dire in qualche modo la *realità* del divino essere considerata in relazione colla *conoscibilità*, e non in sè stessa, cioè non in quanto quella realità appartiene all'essenza. Era necessario che il filosofo alemanno si fosse sollevato fino a queste altezze, volendo egli dar fondo alla scienza della Logica nell'aspetto in cui la prese: altezze a dir vero, in cui l'umano filosofo può sperare di pronunciare più tosto sentenze che non si contraddiscano, di quello che sentenze che pienamente s'intendano.

4.° L'*essere evanescente*, che è l'*oggetto evanescente* in unità

l'attività pensante. È dunque impossibile far partire la filosofia dal pensare al tutto vuoto di oggetti: la mente che s'affissa nell'essere indeterminato non è priva di oggetti, come l'occhio che vede sola luce non è privo di visione, sebbene niente egli miri di limitato e di determinato. Quando poi fosse possibile, il punto di partenza rimarrebbe sempre soggettivo, perchè pensare è essenzialmente atto di un soggetto.

(1) « Nella definizione delle cose finite è differente, *concetto* ed *essere*, « concetto e realità, anima e corpo » (che c'entra qui anima e corpo? questa è una caduta dal generale metafisico al particolare fisico, il che mostra ciò che diceva, che Hegel non ha un pensare abbastanza libero): « sono cose separabili, quindi passaggere e mortali » (anche l'anima?). « L'astratta definizione di Dio all'incontro viene appunto qui, che il suo « concetto sia concetto ed essere inseparabili e inseparati » (*Scienza della Logica*, Lib. I, Sez. I, c. 1).

coll'*atto* della mente *evanescente* pur egli, è un concetto, che sembra semplice a prima giunta, perocchè si è ridotto il suo contenuto al minimo possibile prossimo al nulla. Ma questa maniera di stimare la sua semplicità, è più tosto matematica che metafisica: è una stima simile a quella che si fa delle grandezze estese e de' numeri, e non una stima di quelle che si fanno de' concetti e principj logici; i quali si dicono semplici, non quando il loro contenuto è semplice o nullo, ma quando non involgono altre concezioni in sè, nè esigono più atti dello spirito, e sopra tutto, quando non suppongono altri concetti ed altri principj dinanzi da sè. Or l'*essere* di Hegel suppone per certo un cotal sistema d'idealismo, e molte altre proposizioni preliminari, come quella che ho accennato, che le idee sieno produzioni del pensare; le quali sono ricevute in Germania senza esame, ed influiscono secretamente nel sottile lavoro di quelle Filosofie.

5.° Finalmente non si potrà mai collocare il *vero* nell'*essere* concepito da Hegel, perocchè non può servire per misura del *vero* altro che l'*essere ideale*, a cui si raffronta e commisura l'*essere reale*. Ma nè l'uno nè l'altro di questi sono in atto nell'essere dell'Hegel; ma solo in potenza; sicchè dall'essere reale v'ha troppo, sebbene v'abbia un infinitamente poco, e dell'ideale troppo poco appunto perchè v'ha un infinitamente poco. L'unità di Hegel rimane adunque infeconda, appunto come quella di Pittagora, per eccesso di astrazione: sebbene quella di Pittagora era un celibe, dirò così, del mondo ideale; quella di Hegel è un celibe che vive in sul confine de' due mondi, dell'ideale e del reale.

Ma qui basti: queste poche osservazioni io non intendo tanto rivolgerle ai miei connazionali, quanto di sottoporle, come dicevo, alla meditazione e al giudizio de' profondi filosofi della Germania.

CAPITOLO XXXI.

ESPOSIZIONE DEL VERO CRITERIO DELLA CERTEZZA.

Tali furono i pensamenti dei filosofi intorno al criterio del vero; parte de' quali volsero il loro studio a cercar puramente

un indizio ossia una tessera della verità, parte si approfondarono nella ricerca dell'essenza stessa della verità. Manca a compire tale sposizione ancora un sistema, quello che io proposi nella Sezione VI del « Nuovo Saggio sull'origine delle Idee », sostenendo io, come a me parve, ufficio d'interprete di un'antichissima nostra e sommamente venerabile tradizione.

Il mio criterio è un di quelli, che intendono a fissare qual sia l'*essenza della verità;* e però esso appartiene al secondo de' due grandi generi di criterj accennati: appartiene a quel genere che pone il supremo criterio nelle *idee*. Fra tutti i sistemi poi di questo secondo genere, quello che io proposi si trova occupare un posto di mezzo; sicchè gli altri, ragguagliati a questo, si direbber peccare or di eccesso, ora, come vedemmo, di difetto.

Conviene attentamente riflettere, che quando si parla di *cognizioni*, vere o false che siano, noi siamo sempre nel mondo ideale, o certo mentale; e però, che se si dà un criterio del vero, questo non può cercarsi, e non può trovarsi se non in quelle cose che passano nella mente. Conviene attentamente riflettere che il mondo *reale*, il mondo delle sussistenze finite, non è cognito per sè stesso; di maniera che non è assurdo pensare che il mondo, quanto alla sua real sussistenza, rimanga anche se niuno lo conoscesse (1). Il mondo reale ha bisogno dunque di una mente per essere conosciuto; e però è nella mente, ch'egli riceve luce, intelligibilità. La cognizione adunque è una cosa al tutto mentale; appartiene all'ordine delle *idee* in cui si risolvono tutti i giudizj e i raziocinj: in queste sole adunque può esser la *verità*, l'essenza della verità, poichè in queste risiede la *cognizione*.

Conviene ben riflettere ancora, che il *sentimento* stesso appartiene al *mondo reale*, o per dir meglio lo costituisce (2):

---

(1) Dico questo quanto al primo concetto che noi ci formiamo del mondo esteriore. Ciò non toglie che, esaminando noi a fondo un tal concetto colla *riflessione*, perveniamo ad una opposta conclusione, cioè a rilevare, che le cose materiali brute non potrebbero essere senza che vi fossero delle cose sensitive, e generalmente niente potrebbe sussistere dove non vi avesse delle cose intellettive (Ved. *Principj della Scienza morale*, Cap. II, Art. I).

(2) La materia non si percepisce da noi se non nel sentimento; del quale ella è un cotal limite, e un principio che lo modifica.

però non è cognito per sè stesso, come abbiam già prima dimostrato del mondo reale, ma anch'esso viene conosciuto nella mente, e per la mente; cioè mediante le *idee*, che sono nella mente, qualunque cosa poi sieno queste idee.

Volendo noi dunque cercare l'*essenza della verità*, la prima verità, che dee essere il criterio delle verità particolari, che son tali perchè di quella partecipano; non dobbiamo, e non possiamo uscire dal mondo ideale. Il cercar dunque un principio che sia ideale e reale insieme (sebbene queste due cose non possano essere giammai del tutto unificate) potrà esserci utile per l'*ontologia*, dove si cerca di dar ragione del cominciare delle cose; ma non è menomamente opportuno per la *logica*, e specialmente per la questione del criterio della certezza; e non farebbe se non involgerci in ispeculazioni tanto più complicate ed inestricabili, quanto più l'ingegno nostro fosse potente. Conciossiachè un tal principio introdurrebbe un elemento eterogeneo, il *reale*, che non ha a far cosa alcuna coll'*essenza della verità*, e che non farebbe altro ufficio che quello di una sostanza crassa la quale si mescolasse colla luce, e ci venisse con essa insieme negli occhi.

Convien dunque risolvere una questione alla volta, e non avvilupparne molte insieme, per troppa fretta di rispondere a tutte. È da cercar prima il criterio del vero nel mondo ideale; di poi è da mostrare come egli sia atto a farci conoscere con certezza tutte le cose reali. Conciossiachè la quistione del criterio è diversa da quella dell'applicazione di questo criterio alla conoscenza del mondo reale. E questo ci pare non avere bastevolmente avvertito il C. M. Non afferrando egli bene la distinzione di queste due questioni, e volendo pur soddisfare a tutte due con una sola risposta, si sforzò di stabilire un nesso necessario fra le idee astratte e le cose, del qual nesso necessario abbiam già dimostrata la falsità. I tedeschi parimente mescolarono, per la stessa impazienza di risolvere tutti i gruppi in una volta, l'*ontologia* e la *logica*, il soggettivo e l'oggettivo.

Io credo all'opposto importante assai al filosofo, che cerca il criterio della certezza, badare bene a' limiti della questione; ed intendere, come ella appartiene intieramente, per dirlo di nuovo, al mondo ideale, perocchè ella appartiene al mondo

della conoscenza; e come la relazione della *conoscenza* colle *realità* si spetti interamente ad un'altra questione, cioè alla questione che versa intorno al modo di applicare il criterio alla formazione e verificazione delle notizie degli esseri reali. Premesse queste cose, dico che l'*oggetto* pensato come *possibile*, è ciò che costituisce l'*idea*. E però se il criterio del vero dee essere nelle idee, infallantemente avrà la forma di oggetto. In vano si dice da' tedeschi, che questa forma di oggetto è limitata, che esclude qualche cosa perchè esclude il soggetto, e che conviene sollevarsi ad un principio che non sia nè oggetto nè soggetto, ma il talamo per così dire di entrambi. Io confuterò di nuovo più sotto questo errore con degli argomenti diretti. Voglio intanto solo fare osservar di nuovo quello che già dissi, cioè che il *soggetto* non è che un *sentimento sostanziale*, e che però egli è incognito per sè, come sono incogniti per sè tutti gli altri sentimenti. La sua *conoscibilità* dunque non è egli stesso, ma qualche cosa diversa da lui: però in questa cosa da lui diversa, in questa conoscibilità sua si dee cercare anche la certezza che noi di lui aver possiamo. Il soggetto adunque viene eliminato necessariamente dalla teoria della cognizione e della certezza, come tutte le altre cose che si debbono conoscere, e che non sono in sè stesse conoscibili. Noi dobbiamo partire dalle sole cose *conoscibili per sè*, perocchè elle sole sono quelle che ci fanno conoscere tutte l'altre; e queste cose conoscibili, o più tosto cognite per sè, sono le *idee*; e le idee non sono che la cosa nella sua possibilità, oggetto dell'intuizione dello spirito. Egli è dunque in questi oggetti, sì come quelli che sono le cose per sè intelligibili, come dicevo, che hassi a cercare la natura della cognizione della verità, della certezza, e il criterio.

Ponendoci ora a studiare l'intima natura delle idee, e a raffrontare le une colle altre (senza badare alla loro provenienza), noi ci accorgiamo facilmente, che ve n'hanno di più e di meno universali, di più e di meno determinate: noi ci accorgiamo, che le meno universali sono comprese nelle più universali, le più determinate nelle meno determinate: noi ci accorgiamo, che, a ragion d'esempio, nell'idea di *animale* si comprendono tanto i lupi quanto i cavalli, tanto i pesci quanto gli uccelli, e in somma tutto ciò che è compreso nelle idee

delle specie e delle loro varietà. V'hanno adunque delle idee che dipendono da altre idee; le idee minori dipendono dalle idee maggiori. Così io non posso sapere che cosa sia un lupo, o una trota, se insieme non so che cosa sia un animale; giacchè la sola vista del lupo o della trota non è già una *cognizione*, ma una *sensazione*, la quale per sè appartiene alle cose non conoscibili in sè stesse, ma conoscibili per mezzo d'altre. All'opposto non è niente impossibile, che io sappia che cosa sia animale, rimanendomi tuttavia occulte molte specie di animali. La idea più universale adunque mi abbisogna di necessità, perchè io abbia la meno universale: l'idea meno universale adunque ha la sua conoscibilità e la sua luce nella più universale.

Chi è pervenuto a fare queste riflessioni, e ne ha ben inteso il valore, egli è già sulla strada che conduce all'invenzione del criterio della certezza, che non è altro che la *prima idea*, quella che è conoscibile per sè, e dalla quale ricevono tutte le altre la loro conoscibilità, non è altro che la pura luce.

Non dee trovar difficoltà il filosofo ad ammettere che l'idea universalissima è la conoscibilità delle altre tutte, pensando che quella differenza, che sta nelle idee minori, sembra non mica potersi conoscere mediante le maggiori. Per es., egli non dee mica dire a sè stesso: « coll'idea di animale in genere io non posso conoscere la differenza che costituisce la specie dei lupi: dunque l'idea minore ha una cosa in sè, cui la maggiore non può farmi conoscere ». Questa difficoltà, facile a presentarsi, non dee trattenerlo, io dicevo, nel suo cammino. Perocchè egli è vero verissimo, che nell'idea speciale sta un elemento di più, che nell'idea generica; ma ciò non basta a produrre una difficoltà: convien sapere se questa differenza è conoscibile per sè stessa, o se è conoscibile solo per la luce che presta l'idea più universale. Ora chi ben considera, trova appunto, che la cosa sta in questo secondo modo; cioè, che sebbene l'idea universale, presa da sè sola, non presenti allo spirito la differenza che si trova nella specie, tuttavia quest'idea universale ha la virtù di render conoscibile allo spirito umano quella differenza, tostochè essa venga presentata nella idea della specie. L'*idea universale* adunque è quella che irraggia la *idea generica*, o

speciale, e la sua differenza; come la luce è quella che fa vedere gli oggetti, sebbene ella sola non contenga in sè gli oggetti.

Rimane dunque ben fermo, che la conoscibilità dell'idea inferiore e più ristretta, si trova nella superiore e più larga.

Ragionando dietro questo principio, noi ascenderemo d'idea in idea, d'una più ristretta ad una più ampia; e non potremo dire di essere pervenuti a quella, che è la conoscibilità di sè stessa, e che è luce pura, se non quando saremo saliti fino all'idea universalissima e ampissima di tutte. Ora noi abbiamo percorsa cotesta scala; e in cima di essa, in qual regione ci siamo noi trovati? Nella regione dell'*idea dell'essere*, e per noi perfettamente indeterminato.

Invano ci oppongono alcuni, che l'essere perfettamente indeterminato non si può immaginare o figurarlosi: questa è un'obbjezione grossolana e volgare, da lasciarsi a coloro che considerano per nulla le cose astratte, perchè non le possono prendere colle mani.

Egli è un fatto questo, e non una speculazione o un ragionamento. La sola osservazione interna è quella che ci depone il fatto degli astratti. Questa ci dice, che il nostro spirito pensa le cose meramente possibili, e che le cose meramente *possibili* non sono già un nulla, ma sono anzi quelle che ci fanno conoscere le *sussistenti:* sono la conoscibilità di queste: sono lumi mentali, che se si potessero spegnere, tutto l'universo sarebbe ottenebrato. Or la luce non è certo un nulla. Di più, negli *esseri possibili* lo spirito può restringere la sua veduta a qualche lor qualità, contenendola dalle altre. Niente dunque di strano, che lo spirito ristringa la veduta sua a quel solo atto onde ogni cosa è, contenendola da tutto il resto, contenendola per conseguente e raffrenandola da tutte le determinazioni particolari delle cose, pensando solo che ogni cosa è, e non pensando che cosa sia. O convien dunque negare gli astratti, come fanno i nominali e i materialisti; o se si ammettono alcuni astratti, non si può più negare anche l'astratto del puro essere. Noi ci appelliamo sempre all'osservazione immediata della cosa, la quale è la nostra guida perpetua. Io bramo che gli uomini imparziali osservino bene come avviene

il fatto della conoscenza; e converranno meco sicuramente, che la conoscenza non è altro se non il pensiero dell'essere della cosa, il pensiero dell'essere delle sue determinazioni ecc., in somma sempre il pensiero dell'essere. L'essere adunque è la luce conoscibile per sè stessa: l'essere è quella idea sommamente universale che rende conoscibili tutte le idee inferiori, tutte le differenze; le quali non sarebbero conoscibili per sè stesse, e rimarrebbero occulte, quando anche esse operassero e lasciassero qual si voglia impressione in uno spirito che non vedesse l'essere: l'essere dunque illumina le diverse gerarchie, e quasi i diversi cieli delle idee, comunicando il suo lume e trasmettendolo dall'una idea all'altra; l'altre idee poi non fanno che rimbalzare la luce, per così dire, ciascuna a quelle di una sfera inferiore, fino che colle ultime idee e più prossime ai sentimenti, vengono illuminati e fatti conoscibili i sentimenti stessi, e con essi insieme la loro materia, che è l'universo esteriore e insensitivo.

Io per me ritengo, che una tale teoria non possa essere rifiutata se non da coloro che non la comprendono; e che non possa non comprendersi se non da coloro che non sanno osservare dirittamente e immediatamente il fatto del conoscere, e che alla semplice osservazione che loro manca, vogliono sostituire una speculazione e un'argomentazione vana ed importuna.

E nello stesso nostro C. M., ciò che io trovo di dover desiderare non è già un più complicato ragionamento; anzi solo una più attenta osservazione.

Egli ammette come principio primo quello di contraddizione, e non si accorge che nel suo libro esso è un fuor-d'opera. Il principio di contraddizione nel libro del C. M. è un rottame di un'altra filosofia: la sua fabbrica dell'intuizione immediata non lo riceve, non saprebbe dove collocarlo.

Io prego all'incontro chicchessia di considerare come questo principio si affaccia bene alla teoria sopra esposta, e come anzi contenga tutta quella teoria nelle sue viscere. Il principio di contraddizione dice, ciò che è, non può non essere. Che cosa esprime *ciò che è?* L'essere. Che cosa esprime *ciò che non è?* Il non essere. Che cosa dice adunque tutto insieme il princi-

pio di contraddizione? Che l'*essere* esclude il *non essere*. Come si può sapere che l'essere escluda il non essere? Mirando nell'*essere* col pensiero, e badando quello che include e quello che esclude. L'*essere* adunque *mirato dallo spirito* (il che è quanto dire l'idea dell'essere) è quel solo che ci fa sapere come il non essere sia essenzialmente escluso da lui: e però il principio di contraddizione non si pone in atto che dall'*intuizione dell'essere*. Perciò l'*essere* è antecedente al principio di contraddizione nella nostra mente, e il principio di contraddizione nasce da lui, tostochè in lui affissati noi ci accorgiamo che il non essere è ciò che gli è dirittamente contrario.

Or chi non vede qui che la vista dell'essere è la prima luce del nostro spirito, e il fonte di tutti i principj del ragionamento? Chi non s'accorge, che da quella vista esce l'evidenza di questi principj? e che però l'essere puro veduto da noi è il supremo criterio della certezza?

CAPITOLO XXXII.

CONTINUAZIONE.

Nè io ho proposto questo sistema sì come cosa nuova, una cosa mia. Egli giace nel fondo delle tradizioni migliori dell'umana sapienza, e il cristianesimo l'ha ne' suoi visceri.

Che adunque ho fatto io, si dimanderà?

Forse nient'altro che raccozzare i frammenti sparsi di un tal sistema; fors'anco solo svestirlo, denudarlo da ogni ingombro, da ogni vano paludamento, che ne occultava agli occhi di tutti il corpo bellissimo; forse aggiungergli finalmente qualche grado di luce maggiore, mediante una forma di dire rigorosa.

Non vo io adunque in cerca del titolo d'inventore; e più tosto mi piaccio di confortare colle autorità de' miei maggiori le dottrine da me professate. E non ne ho io addotte molte qua e colà per entro a' miei scritti?

L'uomo erudito poi si accorgerà bene, che non me ne mancherebbero dell'altre assai, ove volessi trarle fuori. Per esempio, non potre' io addurre a mio favore l'acutissimo cardinale Nicolò di Cusa, il quale nel secolo XV scriveva pure, che

« in tutte le cose il contemplante non vede mai altro se non « la possibilità *(ipsum posse)* come la verità in sua origine », chiamando questa dottrina l'Apice della Teoria (1)?

Ugualmente quelli che avranno posto attenzione a conoscere la natura, la tendenza, il genio, volea dire, del patrio filosofare, potran dire, se il sistema nostro non sia d'indole veramente italiana. Se non che molti nobili concetti sono depositati in libri italiani, ma ivi stanno a vergogna nostra inutili, come ricchezze chiuse nelle casse, non poste in circolazione. E a quanti de' miei lettori sarà noto per avventura, che in un libro stampato presso di noi cinquanta o sessant'anni fa, si legge senza ambiguità alcuna, che « l'intelletto « non saprebbe pensare ad un essere particolare, se non gli « fosse presente l'idea dell'essere in generale; nè saprebbe la « volontà amare alcun bene particolare, se portata non fosse « all'amore del bene in generale »? Non è questo appunto che noi diciamo?

Pure le parole riferite ognuno può trovarle in un Ragionamento di Vincenzo Chiavacci (2).

Ma di cotali luoghi de' nostri scrittori ci verrà opportunità altrove d'arrecarne ben molti. Ora qui non ci abbisogna indugiare.

CAPITOLO XXXIII.

IL MAMIANI E IL ROMAGNOSI FATTI GIUDICI DE' PROPRJ SISTEMI.

Credo adunque, per rimetterci in via, che nella premessa esposizione de' principali sistemi intorno al principio della certezza, non sarà difficile a rilevare che luogo occupi quello del nostro C. M., e come egli stia pur lontano dal potersi ricevere per criterio primo e supremo. Però abbandono le riflessioni, che si posson fare sulla descritta tavola, e sul valore comparativo de' sistemi in essa registrati secondo il più basso o il più alto posto che occupano, al senno di chi leggerà queste carte.

(1) Vedi fra le sue opere l'opuscolo intitolato *De apice theoriae*.

(2) *Sopra un saggio della grandezza di Dio manifestataci dalle sue creature.*

Io procedo volentieri ad altro. Conciossiachè parmi dover essere prezzo dell'opera l'istituire qui un' investigazione alquanto curiosa ed ardua in apparenza, ma che non credo tuttavia impossibile a farsi: e se ci riesce di poter condurla ad effetto, noi avremmo per essa aperta una nuova via da poter giudicare con tutta equità gli annoverati sistemi. L'investigazione è questa: « qual sia il giudizio che fanno de' proprj sistemi gli autori stessi che gli hanno prodotti », o sia « fino a che segno si confidino gli autori in quelli », o finalmente, « che cosa da essi si ripromettano ». Ognuno vede, che questo è un affare assai delicato: si tratta d'interrogare la coscienza de' filosofi; si tratta di scuoprire i loro secreti più gelosi; e di far tutto ciò senza aver però lo sguardo di Dio, che penetra nel profondo de' cuori umani, nè commettere tuttavia de' brutti giudizj temerarj. E pure io non dispero di riuscirvi; e tanto più volentieri mi fo alla prova, che s'ella ci riesce bene, il giudizio è fatto immobilmente; perocchè non v'ha sentenza più inappellabile di quella che può cominciare dalle parole *ex ore tuo te judico*.

Ora, secondo me, tutti i filosofi che non hanno sicura in mano la verità, vacillano nella propria persuasione; perocchè dell'errore non penso io che si dia una persuasione al tutto immobile, come della verità, per la quale l'uomo è fatto. Ora questi vacillamenti di persuasione sono quelli appunto che si debbono raccorre con diligenza dal critico avveduto, come indizj talor chiarissimi, onde può indursene ragionevolmente, « qual grado di fede diano i filosofi al proprio sistema ».

Io sarei infinito, se volessi mettere a questo genere di prova tutti i sistemi circa il criterio della verità da me toccati: ma mi propongo di darne saggio con due, cioè con quello del C. M., e con quello del professore Romagnosi.

Le promesse che entrambi ci fanno a certi luoghi de' loro scritti, non possono non esser bellissime; perocchè avendo tolto a fermare la certezza umana, esse hanno tolto con ciò stesso ad assicurarci, che il loro sistema stabilisce immobilmente una tale certezza: e se dicessero il contrario, niuno ne vorrebbe di essi.

Però il C. M. ci parla del *vero assoluto*, promettendocelo

lampante nelle sue dimostrazioni (1) e ne' suoi discorsi, i quali egli poi conchiude così: « La prova intera della certezza e « realtà dello scibile è stata ordinata da noi, a quel che ci « sembra, in forma rigorosa di scienza, e dedotta per una se- « rie di teoremi purissimi, cioè somiglianti alla geometria, la « quale non permette altra cosa fuor che la reale sussistenza « d'un primo fatto e il principio di contraddizione (2).

Il Romagnosi parimente assume d'insegnarci a « conoscere con verità », e a « provare con certezza » (3). Egli promette ancora di stabilire de' « dati irrecusabili, onde procedere fer- « mamente e risolutamente in mezzo alla lotta delle opinioni, « e chiamarle a concordia; onde giungere finalmente alla teo- « ria positiva di una intellettuale ginnastica, la quale sola « raccomandar può le elucubrazioni della filosofia del pen- « siero (4).

Le promesse non possono esser migliori; e da cotali luoghi de' nostri due autori parrebbe, trovarsi in essi un fermissimo convincimento di esser giunti co' loro scritti a mantenere la verità e la certezza contro ogni maniera di scetticismo.

Ma l'arte critica non vuole che ci atteniamo esclusivamente a de' brani trascelti, ne' quali l'autore parla vigilantemente, e ben sa quello che dee parlare per esserne bene ascoltato. Conviene, più tosto che le parole che promettono, cercar le parole che mantengono: conviene cercare in quest' ultime proprio l'intimo delle cose; per esempio, investigare ciò che il filosofo intenda quando adopera la parola « verità » e la parola « certezza ». Perocchè se mai avvenisse, che questa parola *verità* per lui non significasse verità, e che questa parola *certezza* in sua bocca non significasse certezza; le sue magnifiche promesse manifestamente varrebbero assai meno di quel che suonano. Cerchiamo dunque prima di tutto di qual verità o di qual certezza intendano parlare i nostri filosofi, per

(1) Vedi le seguenti faccie del suo libro; facc. xv, 184, 185, 198, 491-496, 503, 510.

(2) P. II, c. XX, II.

(3) Sono gli argomenti del I e del III Libro delle sue *Vedute fondamentali sull'arte logica.*

(4) *Vedute fondamentali sull'arte logica*, Introd.

saper bene di che valore sia la difesa ch'essi ci presentano della verità e della certezza: cerchiamo quali siano i caratteri di quella verità, e di questa certezza ch'essi dichiarano accessibile agli uomini, e che tolgono ad assicurar loro co' proprj sistemi.

Cominciamo dal C. M.

Primieramente egli pare, che questo autore ristringa la sfera del vero conosciuto dalla ragione, entro il mondo sensibile e finito; concedendo ad un istinto morale le cose che trascendono la natura fisica. Imperocchè dopo aver detto che « fonte « del nostro scibile è il fatto sperimentale ajutato dal razio- « cinio » (1), e che « sentire si è sapere » (2), soggiunge: « Perchè poi vive nel nostro animo un desiderio infinito del « bene, e i germi della religione e della virtù, quasi vestigie « delle idee sempiterne d'Iddio, debbesi accanto ai pronun- « ciati della ragione situare gli istinti morali » (3). Qui gl'*istinti morali* sono quelli che ci rivelano Iddio e la virtù, e questi sono contrapposti ai *pronunciati della ragione;* non sono dunque pronunciati della ragione, ma puri istinti. Nel libro che noi abbiamo alle mani, egli non parla che de' pronunciati della ragione, promettendoci di parlare degli istinti morali in un altro; e però la dimostrazione dello scibile data dal C. M. non può valere per le cose morali e divine. In questa maniera si ristringe d'assai la verità e la certezza che il N. A. toglie a propugnare, contenendosi tutta nelle cose della materiale e sensibil natura. Egli dice che « nè l'istinto prova l'in- « telligenza, nè questa apporta a quello la luce de' suoi in- « vincibili teoremi » (4). Egli è però vero, che soggiunge che la ragione « s'affretta a dimostrare — che —, quantunque i « veri da esso predicati trascendano i termini dell'umano ra- « gionamento, pur tuttavolta abbondano i segni pe' quali si « può giudicare che in essi non giace inganno » (5). Ma queste parole difficilmente si conciliano colle precedenti. Primieramente si appellano « veri » i suggerimenti dell'istinto; ma il vero non è che oggetto della ragione e dell'intelligenza, la

(1) P. II, c. XX, v. (2) Ivi. (3) Ivi.
(4) Vedi la Dedicatoria. (5) Ivi.

quale è appunto intelligenza per questo, che ha per oggetto il vero. Accomunando la parola « vero » a ciò che mette innanzi l'istinto, questa parola perde il suo genuino significato, ed ella viene a significar cosa che non è più il vero. Nè può appagare eziandio quella giunta, che « la ragione dimostra abbondare i segni pe' quali si può giudicare che in quegl'istinti non giace inganno ». Per dimostrarlo userò l'autorità dello stesso C. M. Il Reid ammetteva delle verità istintive, aggiungendo però, che col ragionamento si potessero confirmare. Ora questo non garba al buon senso del N. A., il quale contro il Reid scrive così: « Il Reid con li suoi seguaci, ponendo innanzi li giudicii istintivi a prova dello scibile, hanno invece atterrata essa prova dai fondamenti. Imperocchè lo scettico non nega punto le verità istintive, siccome fenomeni del pensiero, mostrandoli ed attestandoli il senso intimo, bensì nega doversi credere loro come a verità razionali » (1). Nè il Reid trova grazia appo il N. A. col concedere ch'egli fa poscia alla ragione il discutere gli stessi principj istintivi; perocchè dice il Mamiani: « Il Reid concede facoltà di esaminare e discutere la legittimità dei principj istintivi; la qual cosa importa o l'ammettere che si possa quelli paragonare con qualche verità superiore assoluta, o che il ragionare con petizione perpetua di principio sia buono e valido » (2).

Questa sentenza pronunciata per gli veri istintivi del Reid, non è pronunciata del pari per gli veri istintivi del C. M.? chi ne limiterà l'efficacia, una volta che sia pronunciata?

Se il Mamiani ci dice adunque, che i veri toccanti le cose soprasensuali appartengono all'istinto, noi risponderemogli che questo non basta a vincere gli scettici; i quali, poniamo che ci accordassero l'esistenza di tali istinti, il che vuol essere difficile, ce li accorderanno solo come fenomeni o apparenze, non mai come veri razionali; e se egli chiama la ragione a discuterli e provarli, accorda con ciò alla ragione quello che prima le avea negato, e toglie la necessità degl'istinti per la cognizion di que' veri. Aggiungerò io solamente, che ove trattassesi di una rivelazione divina esteriore delle dette verità, s'intende-

(1) P. I, c. XVI, 17.° afor. (2) P. I, c. XVI, 17.° afor.

rebbe assai bene come se ne possa aver de' segni indubitati, senza bisogno d'intendere pienamente le verità stesse rivelate; ma trattandosi di una rivelazione interiore e d'istinto, ove pur si giungesse a provare l'esistenza in noi di una facoltà sì mirabile, ciò che pur solo dee esser difficile, non si perverrà però mai a mostrarla infallibile. Perciocchè a poter provarsi che un tale istinto non c'illuda, o convien dimostrare quell'istinto veniente da Dio e da lui guidato; il che non si può fare senza petizione di principio, poichè Iddio stesso non si vuole a noi noto, che per quell'istinto che ce lo rivela: ovvero converrebbe mostrare l'infallibilità sua dall'esame delle credenze ch'egli suscita in noi; ma nè pur ciò si può fare, perocchè si suppone, che quelle credenze sieno cotali, che travalichino tutte le forze della ragione, e quando tali prove dar si potessero, quella ragione che le darebbe potrebbe anche trovare da sè que' veri, senza un assoluto bisogno di una sì nuova interna ispirazione.

Non veggo adunque come nel sistema del C. M. possa andar salva la più nobile e più necessaria parte della verità, quella che ha per oggetto Dio, e i nostri eterni destini, ove si trovano « i titoli egregi e ammirandi del genere umano », « le cose « altissime », « i pensamenti sublimi — nei quali il genere « umano ha sovente gustato una sincera beatitudine » (1): colle quali nobili parole il N. A. descrive l'altezza di questa classe di verità, che pur vuol sottrarre al dominio della ragione, all'istinto abbandonandola. Tuttavia il libro ch'egli ci promette di pubblicare su di questa materia, ci porrà meglio in istato di certificare queste nostre osservazioni.

Il Romagnosi poi non mostra aver una maggior confidenza del C. M., nella propria filosofia. Convien attentamente osservare, che quando un autore dice, « le forze della ragione non giungono se non fin qua, e qua », e non ne dà delle prove inconcusse; non pronuncia della ragione se non a quel modo ch'egli la concepisce: piuttosto che pronunciare della ragione, pronuncia del proprio sistema filosofico; e quelle sue parole ridotte al loro vero valore equivalgono a quest'altre, « il mio metodo di filosofare, e il principio del vero da me posto, non

(1) Vedi la Dedicatoria.

giunge più oltre che a questo limite ». Sicchè qui ci ha un ottimo mezzo a scuoprire quale opinione intima e sincera tenga un autore del proprio sistema logico, l'ascoltare e notar bene le sue parole quando ci parla de' limiti dell'umana intelligenza e dell'umano ragionare: ascoltiamo allora la sua stessa coscienza, che ci si apre senza sospetto.

Ora il Romagnosi pone quella stessa limitazione alla ragione, che fa il Mamiani. E tuttavia v'ha fra essi questa notabilissima differenza, cioè che in quella parte di vero a cui non giunge la ragione, il C. M. riconosce consistere la dignità umana e le ultime nostre speranze, e per salvarcela, non veggendo modo di farlo razionalmente, ricorre all'istinto; il Romagnosi all'opposto, egli pare che quasi inutile e vana la spregi, e la voglia per poco cacciata dall'umana cogitazione. Di più, ove il Romagnosi dicesse questo suo sentimento aperto, noi potremmo almeno lodarlo di lealtà. Ma ci costa assai a non potergli rendere questa testimonianza, qnando noi veggiamo ne' suoi scritti una cotal maniera indiretta, tenebrosa, furtiva di metter fuori l'animo suo, favellando siccome uno che tema a discuoprirsi, e insieme voglia pure comunicare altrui alcune secrete dottrine: il che ci pare al tutto indegnissimo non pure di un savio, ma di qualunque onesto. E uno di questi poco dignitosi artificj del Romagnosi si è pur quello di avvolgere insieme alcuni sistemi manifestamente erronei e strani, con delle verità religiose certe, ed anco dommatiche; gittando poi queste e quelle in un fascio fra le cose inutili, e peggio. A ragion d'esempio, trae in beffa quelle che egli chiama ultra-astrazioni. Fino che per noi non si sa che cosa egli intenda per coteste ultra-astrazioni, niuno adombramento ci nasce della sua dottrina: ma non così ove si ricerchi che voglia significare con quel vocabolo nuovo, opportuno all'intento d'avvolgere in un cotal velo quanto intende d'insegnare con esso. Udiamo noi adunque la spiegazione che egli stesso dà di quel vocabolo.

« Sotto il nome di *ultra-astrazioni* io intendo que' prodotti « immaginarj (1) ne' quali l'uniformare e l'aggrandire vengono

(1) Si noti bene, che queste ultra-astrazioni son dichiarate tutte prodotti *immaginarj*. L'improprietà di questa espressione sarà notata da quelli che

« spinti all'ultimo segno escogitabile. Tale è per esempio la « sostanza unica di Spinoza, lo spazio immenso per tutti i versi « da Newton appellato sensorio di Dio; la durata senza tempo, « la perfezione somma astratta, infine l'assoluto. Tutti questi « concepimenti derivano in sostanza dal convertire una rela- « zione in entità, e ragionarvi sopra come appunto fanno i ma- « tematici colle loro infinità, le quali appartengono appunto « a queste ultra-astrazioni. Io non voglio per ora dir nulla del « loro valor ontologico, e però non definisco se entrar pos- « sano nel conto di merci logiche. L'istinto mentale non ba- « sterebbe a soddisfare alla decisione; perocchè allora il poli- « teismo e ogni altra illusione dovrebbero assumersi come fonti « di verità: dirò solamente ciò che Leibnitz disse dell'infinito « matematico, cioè che queste ultra-astrazioni non istanno « dentro, ma fuori del calcolo.

« Ad ogni modo io sono autorizzato a lasciarle da una « parte e di farne conto come gli scolastici della loro chi- « mera di cui così spesso facevano menzione nelle loro logiche « dottrine, e di lasciarle a chi vuole camminare nelle tenebre « e correre dietro ad ombre di morte » (1).

Merita questo brano, che gli si dia tutta l'attenzione, a fine d'intender bene la mente del Romagnosi, e di conoscere la sua maniera di esprimersi. Osserviamo adunque, che

1.° In esso egli ci mette insieme un sistema panteistico, quello di Spinoza, e una ardita e gratuita opinione di Newton, con due o tre proposizioni, che per molti altri filosofi sono verità delle più inconcusse, e per tutti i cristiani sono de' veri dogmi religiosi, cioè 1.° la durata senza tempo, o sia l'eternità, 2.° la perfezione somma astratta, e l'assoluto, o sia Dio. Questo amalgama di veri così rispettabili ed augusti non meno in filosofia che in religione, con delle empietà e delle stranezze, è cosa che sola basta a dar notizia chiara di un uomo che non è sciocco, e che non può credersi non avvertire a quello che dice.

sanno distinguere l'*immaginazione* dall'*intendimento*. Quand'anco l'intendimento erri nelle sue vie, egli non diviene perciò immaginazione.

(1) *Vedute fondamentali dell'arte logica*, L. I, C. VI, Sez. II.

2.° Or egli dichiara di tutte queste dottrine di così diverso genere affastellate insieme, ch'egli « non vuol dir nulla del « loro valore ontologico, e non vuol definire se entrar pos- « sano nel conto di merci logiche ». Ma però notate bene, che nello stesso tempo che egli vi fa questa dichiarazione, vi dice ancora francamente, *a*) che quelle dottrine sono *prodotti immaginarj*; *b*) che tutti questi concepimenti derivano dal convertire una relazione in entità, il che è quanto dire in errori madornali, come è appunto il prendere una mera relazione per una cosa reale; *c*) che non istanno dentro, ma fuori del calcolo; *d*) che si può lasciarli da parte, risguardandoli come la chimera degli scolastici, cioè come un essere fantastico, privo al tutto di realtà; *e*) « finalmente ch'egli crede di poter lasciare quelle dottrine a chi vuol camminare nelle tenebre e correre dietro ad ombre di morte » !!

Ora leggendo tutte queste belle cose, accompagnate dalla solenne protesta di non voler dir nulla sul valor ontologico e logico di tali dottrine, è egli possibile, che ad un uomo di buon senso non corra tosto alla mente la filosofia beffarda de' sofisti francesi del secolo scorso, e che non ravvisi nel Romagnosi i vizj dell'età in cui crebbe, e i vestigi di una scuola che, per grazia di Dio, pute nauseosamente al nuovo secolo in cui viviamo?

3.° Dopo di tutto ciò, viene quasi superfluo l'osservare, che il Romagnosi non solo limita la conoscenza del vero alle cose sensibili, e n'esclude le soprasensibili, ma non concede nè pure, come fa il C. M., che a queste si possa giungere coll'istinto, il quale, dice, se aver potesse autorità, convaliderebbe fin anco le stravaganze del politeismo. Ma che è ciò, dopo che egli già disse, che l'eternità, la somma perfezione, l'assoluto, sono tenebre ed ombre di morte? Nè possiamo rispondere, che il Romagnosi nomina Iddio con rispetto in molti luoghi delle sue opere; perocchè, non ci siam noi accorti di aver che fare con una filosofia beffarda?

In un altro luogo dice il Romagnosi, che sulle disposizioni della economia divina riguardante la natura umana « convien far punto », soggiungendo di poco buon umore « E che per- « ciò? Vorreste forse colle tenebrose vostre cosmologie gettar

« ancora la filosofia nelle larve analogiche niente più valevoli « delle cosmogonie caldaiche, indiane, cabalistiche? A che pro « trascinarci in un pelago oscuro, infinito, inutile alla men- « tale educazione » (1)?

Ora questa maniera di parlare è, a dir vero, non poco equivoca. Si nominano, è vero, con dispregio le sole cosmogonie caldaiche, indiane e cabalistiche; non si parla dell'ebraica; ma che intende egli per cosmogonie caldaiche? io non voglio rilevarne il mistero (2). Dico bensì, che quella maniera di par-

(1) *Vedute fondamentali sull'arte logica*, Lib. II, c. VI, 34.

(2) Con dolore io non posso occultare i miei dubbj sulle credenze religiose del P. Romagnosi. Questi, che tanti luoghi equivoci e nebbiosi delle sue opere m'inducono involontariamente nell'animo, sono pur troppo confirmati, anzichè dissipati, dai « Cenni sui limiti e sulla direzione degli studj storici » premessi al libro del Janelli « sulla scienza delle cose umane ». In essi Romagnosi toglie a mostrare, esser cosa impossibile ed assurda l'ammettere, che il mare abbia coperte le più alte montagne; il che equivale a negare il diluvio. Nè può rispondersi, che si dichiara impossibile filosoficamente ragionando, e non più; perocchè non si discorre solamente se sia potuto essere secondo le leggi naturali, ma del fatto, se sia stato sì o no; e si chiama « un popolaresco errore ». Di poi si passa alla questione dell'origine delle umane popolazioni, e si decide così: « Per poco che si pensi « alla questione dell'origine della specie umana, si viene alla conclusione, « esser questa una questione insolubile da qualsiasi filosofia, al pari della « questione sull'origine degli altri animali e de' vegetabili ». Or qui è da osservarsi, che se si favellasse di una filosofia tutta speculativa, la proposizione sarebbe passabile; ma si tratta anzi d'una filosofia che fa uso di tutti i monumenti di qualunque genere rimastici dalla più rimota antichità, fra' quali esistono anche i libri di Mosè, che ov'anco non fossero ispirati, vorrebbero tuttavia essere autorevolissimi testimonj, cred'io, delle prime memorie. E pure dell'altre memorie storiche si fa menzione; di queste no; scrivendo io quella vece il Romagnosi così: « Circoscritti gli studj storici » (si noti bene che si parla di studj storici, e non puramente filosofici) « alle « notizie positive dell'umano incivilimento, il primo argomento che si pre- « senta si è l'origine positiva di lui, non tratta da leggende cabalistiche, « ma da prove positive sì naturali che tradizionali ». Ora chi è mai al tempo nostro, che venga traendo cotali notizie storiche dalle leggende cabalistiche? Non è dunque sicuramente un giudizio temerario il pensare, che con quelle strane parole di « leggende cabalistiche » abbia voluto per disavventura intendere qualche altra cosa, cui non s'affidava a nominare schietto ed aperto siccome fanno i galantuomini. Che sia dunque quest'altra cosa, l'uomo spassionato il vede senza ch'io gliel dica.

Questa nota vuol essere in servigio della buona gioventù italiana, e di chi dee guidarla nel cammino delle scienze.

lare esclude tutte le cosmogonie, e non le sole nominate. Se ad una sola egli facesse grazia, se avesse voluto serbare l'ebraica, e almeno come documento storico non potea preterirla, l'avrebbe assai probabilmente nominata. Ma egli vuole, che sull'economia divina riguardante il genere umano si taccia del tutto. Or questo assoluto, questo profondo silenzio sopra ciò che forma e formerà sempre l'interesse massimo dell'umanità, e di cui si parlerà sempre, checchè si faccia o si dica, non solo è impossibile, non solo non istà con chi professa la religione di Gesù Cristo, ma non è degno nè pure di un filosofo: e chi proibisce ai suoi simili il ricercare onde provennero, e a quale destinazione vanno, il meno che dir si possa di costui si è, che egli professa una filosofia assai povera, e al tutto insufficiente ai bisogni dell'umanità, una filosofia a cui egli medesimo dà ben poco valore, quando non la crede atta a travalicare di un passo il breve circolo della materia segnato alla vita presente.

E però non fa maraviglia se dica in un luogo, che « il limite dell'impenetrabile riguarda le cause prime » (1), dopo aver detto che « l'impenetrabile è assoluto, perchè non si può « trascendere da veruna potenza umana » (2). E tuttavia fa maraviglia la maniera onde esclude la filosofia dell'economia divina sulla vita futura, perocchè dice che « essa non abbisogna delle arguzie della filosofia per assicurare il suo trionfo » (3). Anche coloro i quali sono persuasissimi di questa sentenza, converranno meco, che ella non può esser sincera in bocca del Romagnosi; ch'ella pare anzi contenere un dispregio affettato della filosofia, alla quale in tanti luoghi lo stesso Romagnosi commette l'umano perfezionamento. Più tosto il dividere sì fattamente la filosofia dalla religione, e il non volere che quella si mescoli punto nè poco delle *cause prime*, e degli eterni destini dell'uomo, potrebbe indurre altri a credere, che si voglia con ciò stabilire una filosofia al tutto materiale, e, mi si permetta il vocabolo per ributtante ch'egli possa parere, atea.

(1) *Che cosa è la mente sana?* Ragione del Discorso.
(2) Ivi.
(3) Ivi, Parte I, § VII.

CAPITOLO XXXIV.

CONTINUAZIONE.

Il principio adunque della verità e del sapere posto da' due autori che pur ora abbiamo esaminati, non ci mena molto a lungo; quando egli non giunge a sollevarsi di sopra alle cose naturali e finite. La filosofia in cotali sistemi viene ad avere abdicata da sè stessa ogni sua dignità, perduto il suo migliore, fatta inutile all'uomo, il quale interrogandola intorno al massimo desiderio del cuore, al massimo suo bisogno, la rinviene fredda, muta come una statua.

Ed una filosofia che comincia unicamente da' sensi, e non riconosce verun'altra materia di sapere che quella somministrata da' sensi, sia pur lavorata dalla riflessione o dall'astrazione quanto si voglia, dee finalmente venire alla conclusione, che tutto ciò che si conosce è ristretto nel mondo sensibile, e a tutto il di più ella darà nome di *Nescibile* (1).

Ma dopo essersi dato questo squarcio grande nelle verità conoscibili all'uomo, possiamo almeno sperare che quella parte di verità che ci rimane sia ben accertata, sia in una parola verità?

Di nuovo, che cosa ci dicono de' loro sistemi logici il Mamiani e il Romagnosi su questo punto?

Certo essi hanno tolto a farci trovar la certezza almeno entro il territorio da loro circoscritto delle cose umane. Pure ciò che si vuole da noi indagare si è, di qual certezza parlino, che cosa intendano essi di prometterci quando ci promettono la *certezza* (2).

---

(1) A Firenze nel 1824 è uscito un libro con questo titolo: « Del Nescibile, Libro uno di Girolamo Alberj ». Egli è pregevole per una cotal logica, la qual intendendo a mostrare, secondo i sensisti, che tutto il sapere umano si rinserra entro « la sfera degli oggetti sensibili », dimostra in pari tempo chiarissimamente quanto una filosofia sensista immiserisca l'umana cognizione. Io poi dimostrai, che al tutto l'annienta, nel *N. Saggio* Sez. IV, c. III, art. V e VI.

(2) Nel luogo citato del *N. Saggio* (Sez. IV, cap. III, art. V e VI) ho dimostrato, che non resta più nessuna certezza, nè pur risguardante le cose sensibili, quando si parta dal principio « ogni cognizione nasce da' sensi ».

Abbiamo già di sopra veduto, che valor s'abbia questa parola « certezza » pel C. M.

Veramente non so, se il C. M. dia un'espressa definizione di questa parola nel suo libro; pure da varj luoghi si può raccorre il concetto vero ch'egli se ne fa, ed è questo, ch'egli mette la certezza 1.° or nella necessità di persuadersi di una qualche opinione per evitare i mali del pirronismo, 2.° ora nel fatto, che niuno dubita di certe opinioni.

1.° Ecco come egli prova la certezza del senso intimo. « Se « v'ha al mondo una prova sicura della legittimità dello scibile « umano, questa senza meno riposa nella riduzione di tutte le « certezze (1) alla certezza immediata del senso intimo: e « quando ciò non possa succedere, diciamo nessun'altra specie « di dimostrazione poter valere » (2).

Questo argomento non riceve forza se non dalla condizionale, « se v'ha al mondo una prova sicura dello scibile ». Può dunque rendersi così: « Una prova dello scibile aver ci dee, altramente noi caderemmo nel pirronismo. Ma questa non può essere che quella del senso intimo. Dunque il senso intimo è il fonte della certezza ». Ma, di nuovo, che varrebbe un tale argomento a' pirronisti, i quali dicono di non aver paura di cadere nel pirronismo?

Odasi ancora come il Mamiani si faccia incontro ad una delle più forti obbjezioni che si soglion fare dagli scettici, e indi deducasi che valore tenga, nella sua maniera di concepire la parola *certezza*. L'obbjezione e la risposta vien fatta dal Mamiani stesso in queste parole: « Quando si voglia instare « ed aggiungere che qualunque facoltà e operazione dell'animo, « appartenendo a un essere limitato di sua natura e condi« zionale, non può produrre cosa, in cui splende il carattere « dell'immutabilità, della necessità e dell'universalità, noi re-

(1) Fino che una opinione non è riscontrata al senso intimo, non può esser certa, secondo il N. A., perocchè da tal riscontro solamente nasce la sua prova. Però è inesatto il dire, che conviene ridurre l'altre certezze alla certezza immediata del senso intimo; perocchè non vi può essere che una certezza sola; e se già quelle sono certezze, a che fine ridurle ad un'altra certezza?

(2) P. I, c. XVI, 17.° afor.

« plichiamo all'istanza torcendola tutta contro gli autori suoi:
« conciossiachè pure le forme ingenite della mente e i suoi
« giudicii a *priori* e tutta la macchina della *ragion pura* è
« accidente ed operazione d'un essere limitato, mutabile e
« condizionale; quindi o conviene asserire che non siamo noi
« quelli, i quali pensiamo la ragion pura, ovvero che la sua
« immutabilità e necessità è apparente e non reale » (1).

Questa risposta merita tutta l'attenzione; perocchè in essa, il Mamiani da una parte e i pirronisti d'un'altra vengono alle mani, struggendosi e annientandosi scambievolmente, ma dopo la battaglia veggonsi i pirronisti prendere il pacifico possesso del campo abbandonato.

Veramente l'obbjezione era forte: ella provava che niuna, e nè pur tutte insieme le facoltà dell'uomo bastano, da sè sole, a produr cosa che sia immutabile, necessaria, universale, requisiti indispensabili alla verità (2).

E di vero, onde si potrà mai dimostrare che il contingente possa produrre il necessario, e che una causa particolare possa produrre un effetto universale? Niente suggerisce il C. M., che vada direttamente contro questo argomento. Che risponde adunque egli? risponde, che se quell'argomento è efficace contro il suo sistema, ugualmente è efficace contro il sistema di quelli, che colle forme ingenite difendono l'umana certezza. E bene, che se ne conchiuderà?

La conclusione è facile a vedersi: è facile immaginare che cosa i pirronisti soggiungeranno. Diranno assai lietamente: ben sta; quell'argomento atterra entrambi i vostri sistemi; non rimane che il nostro solo: convenite dunque, amici cari, con noi; fatevi coraggio, dite francamente che non v'ha sapere alcuno immutabile, necessario, universale per l'uomo; che non v'ha verità per un essere così frivolo, fortuito e passaggero.

(1) P. I, c. XVI, 3.° afor.

(2) Come mai il C. M. dice, che i puristi o razionalisti non dimostrano l'impossibilità in che sono le facoltà umane di produrre il necessario e l'universale, quando egli stesso reca tosto dopo un loro argomento, onde ciò provano invittamente, a tale, ch'egli non trova da far loro alcuna diritta risposta? Vedi questa inavvertenza del nostro autore P. II, c. XVI, 3.° afor., ed in più altri luoghi del suo libro.

So bene, che il C. M. vuol venire ad un'altra conclusione: so che la conclusione del C. M. si è, che appunto perchè con quell'argomento s'atterrerebbe ogni sapere certo dell'uomo, perciò esso non deesi ammettere, ma rifiutare: conciossiachè non si dee rinunziare punto nè poco alla certezza, attesi i gravissimi danni del pirronismo. Ottimamente: ma non diranno i pirronisti, che questa maniera di ragionare mostra bensì un'avversione contro di loro, ma non presenta alcuna razionale e giusta confutazione?

Per mantenere all'uomo la certezza delle sue cognizioni, io mi son creduto obbligato nel *N. Saggio* di dimostrare due cose: 1.° che v'ha una verità immutabile in sè stessa; 2.° che una parte di questa verità, la parte più necessaria, è comunicata all'uomo per natura, cioè è legata all'umana natura per un nesso che non dipende dalla volontà umana, nè va soggetto alle forze di questa, ma dipende solo dal creatore (1). Ho giudicato esser manifesto, che se l'una o l'altra di queste due cose non fosse, non si potrebbe giammai garantire all'uomo vera certezza: conciossiachè, se non ci avesse una *verità*, mancherebbe l'oggetto, per così dire, della certezza; e se una parte di essa verità, la più essenziale almeno, non fosse congiunta coll'umana natura con necessario e infrangibil legame, ma tutta al volere o al potere dell'uomo fosse commessa e abbandonata, noi non saremmo mai certi a pieno di possedere quella verità, attesochè limitata e fallace è la nostra natura, il nostro volere ed il nostro potere.

Nulla di tutto ciò egli pare che reputi necessario il C. M., se in vece d'attendere a qualche sua affermazione isolata, sguardiamo nell'intimo e al tutto de' suoi ragionamenti.

E quanto al concetto ch'egli s'è formato della *verità*, noi l'investigheremo di proposito in altro capitolo: qui vogliam toccare qualche cosa circa il nesso fra la verità, e l'uomo conoscitore di lei, e vedere s'egli trova cosa che valga ad assicurar bene, e fermare un sì fatto nesso.

E se noi guardiamo ad una frase onde chiude i suoi discorsi, pare di sì, dicendo egli « lo scibile umano appoggiare

(1) Sez. VI, c. XIV.

« ad una certezza immediata e indubitabile » (1). Ma questa conchiusione viene ella diritta dalle premesse? veggiamolo.

Le premesse sono:

« Sebbene l'uomo possa aspirare a una scienza dell'assoluto, « assurdo è dire che vi può giungere con una scienza assoluta ».

Questa parola di *scienza assoluta* può ricevere a dir vero varj significati, perocchè può intendersi per iscienza assoluta quella che è piena, ovvero quella che è al tutto certa, o l'uno e l'altro. Ma ciò che segue toglie l'ambiguo, dichiarando meglio qual concetto il C. M. siasi formato della scienza umana.

« E per fermo, i caratteri proprii e costitutivi dell'umana « cognizione sono l'individualità e la contingenza: e prima « l'*individualità*, perchè d'ogni vero astratto o concreto, par« ticolare od universale, l'anello ultimo e stabile vien legato « a un modo del nostro essere proprio e individuo. Poi di« ciamo la cognizione umana essere *contingente*. Diffatto ella « muta, e il non contingente è immutabile: ella conosce le « cose per l'intermedio dei fenomeni, e questi son termini re« lativi: può pensarsi distrutta senz'ombra di ripugnanza, e « il non contingente ha sussistenza necessaria » (2).

Le quali parole in parte son vere, ma non in tutto; e però nel tutto son false. Perocchè conveniva dire veramente, che la cognizione umana risulta da due elementi; l'uno individuale, contingente, mutabile, e questo è (salva l'eccezione che dirò appresso) l'*atto* onde l'uomo vede il vero; l'altro universale, necessario, immutabile, e questo è il *vero* stesso veduto.

Conveniva in secondo luogo distinguere fra vero e vero, e mostrare, che una parte di vero vedesi da noi con un atto al tutto accidentale; ma un'altra parte vedesi da noi con un atto che non è già accidentale rispetto alla nostra natura, ma è anzi nella stessa natura nostra inserito, e tanto fermo quanto la natura stessa, sicchè non si può abolire quest'atto senza abolir la natura; e dopo di quest'atto primo e fermissimo succedono ancora degli altri atti, che sebbene avventizj, tuttavia sono protetti da errore, perchè provenienti da opera-

(1) P. II, c. XX, II.

(2) P. II, c. XIX, III.

zion naturale e infallibile (1). All'incontro non fa il Mamiani alcuna distinzione fra quella parte di vero che troviamo noi, e quella che ci dà la natura: anzi egli esclude espressamente questa distinzione, soggiungendo: « Quando pure ci avvisassimo di discuoprire l'ente per sè o nel subbietto pensante, « o nell'obbietto pensato, o in essa facoltà di conoscere, nientedimeno la conoscenza che ne prendiamo permane sempre « individua e accidentale, imperocchè ella è nostra e non « d'altri, ella si muta nel tempo ed ella è un puro fenomeno. « Nè già suffraga andar figurando per entro la cognizione « medesima alcun che d'immobile e d'assoluto, avvegnachè « l'atto, onde prenderemo notizia di quell'assoluto (posto « che sia) manterrassi sempre individuo e accidentale » (2). Nelle quali parole non pur si dà per cosa dubbia che un assoluto cada nel nostro pensiero, ma ben anco si afferma, che se ci cade, il pensiero rimane accidentale; nè si ammette nessun vincolo fisso e naturale fra noi e questo assoluto, nè si parla di alcun immobile nodo che legâ noi con qualche prima verità.

Finalmente è da attender bene, che ogni cognizione nostra, senza eccezione alcuna, vien dichiarata « un puro fenomeno », e dicesi che le cose si conoscono per « l'intermedio dei fenomeni »; il che, prima, ha qualche cosa di ripugnante; perocchè se ogni nostra cognizione è un puro fenomeno, e se non si perviene alla cognizione delle cose se non per l'intermedio de' fenomeni, verrebbe di conseguente che i fenomeni ci condurrebbero a' fenomeni e nulla più. Di poi, chiusi ne'

(1) I sensisti hanno generalmente questo errore che noto nelle indicate parole del C. M. In Destutt-Tracy è senza velo. Non è però nel Romagnosi; che anzi molto sentitamente egli ribatte il Tracy in queste parole: « Non è « vero che su tutti i nostri giudizj cader possa l'errore, come disse De« stutt-Tracy, ma ciò avviene solamente nei complessivi. Se ciò non fosse, « non sarebbe possibile criterio alcuno escogitabile, perchè il criterio me« desimo, consistente nei semplici giudizj di immediata, infallibile ed as« soluta percezione, sarebbe considerato fallace » (*Vedute fondamentali sull'arte logica*, L. I, c. V, 2). E tuttavia per queste belle e fine parole non si migliora la causa del Romagnosi, tutto riducendosi presso lui all'*impossibilità di dubitare*. Per altro, quanto al M., egli pure ammette per indubitabile l'intuizione immediata; ma non può provarla per tale, se tutto è contingente e accidentale il sapere umano.

(2) P. II, XIX, III.

fenomeni, non troveremmo più uscita da pervenire alla verace cognizione delle cose. In ultimo, o convien dire che i fenomeni sieno cogniti per sè stessi, o per altro. Se per altro, i fenomeni dunque hanno bisogno di altro, che non sia fenomeno, per essere conosciuti. Se cogniti per sè stessi, essi in tal caso sarebbero anco per sè stessi; cioè nel loro concetto non s'involgerebbe una relazione alla sostanza, e però questa non si conoscerebbe giammai. Che se egli è vero che la parola fenomeno ha un significato relativo, esso non s'intenderà mai se non mediante la conoscenza del termine a cui ha relazione.

Or consideri ogni sano intelletto, se i fondamenti che dà il C. M. alla certezza, siano sufficienti a sostenerla: consideri l'intimo valore, che può prendere la parola *certezza*, secondo il tenore de' suoi ragionari.

La certezza sua, che è mai altro, se non una cotale necessità di assentire a qualche opinione, acciocchè non c'intravvenga per disavventura di errare per entro agl'immensi traviamenti degli scettici? A trovar cotale certezza è volto il libro del C. M.; ad essa, e non più oltre, giunge dunque l'efficacia ed il valore del suo criterio.

2.° Altre volte però egli confonde la certezza col fatto del non dubitarsi dagli uomini d'una sentenza.

Nessuno vorrà credere, vien egli ragionando, che la mente crei quella cosa che ella afferma sussistente (1): dunque è certo che la cosa è reale. Non si dubita, che « conoscere e misu« rare la successione delle esistenze non è creare tal succes« sione » (2): dunque tal successione è reale. Niuno scettico sa dubitare dell'identica realità dell'atto del conoscere dell'oggetto su cui si dirige la conoscenza: dunque v'ha qui certezza.

All'opposto si potrebbe osservare, che la questione della certezza non istà punto a sapere, se v'ha una notizia intorno alla quale gli uomini comunemente non dubitino; ma la questione anzi consiste a trovar la maniera di giustificare questa ferma « comune persuasione in certe sentenze, a mostrarne il *perchè*, l'ultimo perchè; acciocchè quella persuasione si vegga *ragionevole*, e tutta conformata alla verità.

(1) P. II, c. IV, v. (2) P. I, c. VII, IV.

Laonde la certezza, secondo quella nozione che si può raccorre dal libro del C. M., non è *certezza razionale;* è una persuasione ferma, una credenza utile, e necessaria anco, se si vuole, agli uomini; una grave paura di cadere nel pirronismo; ma nulla più. A provar solo questo si stende dunque il suo principio della certezza, ed esercita questa sua possa sempre dentro a quella limitata periferia nella quale il vedemmo da lui medesimo circoscritto. Udiamo ora ciò che promette di sè e del sistema suo l'altro de' due, che abbiamo tolto ad esaminare, il Romagnosi.

Conviene che, come abbiam fatto del Mamiani, così cerchiamo di rilevare qual sia il concetto che s'è formato della *certezza* il Romagnosi; da questo concetto argomentando noi che cosa egli intenda darci, dandoci il suo criterio della certezza.

Certo se col vocabolo di certezza il Romagnosi intendesse cosa che certezza non fosse: il promesso criterio della certezza sarebbe tale, che non ci condurrebbe già al trovamento della certezza, ma di quello stato dell'animo, o comecchessia di quella qualità del conoscere, che all'autore piacque di denominare arbitrariamente *certezza,* e nulla più.

Ora questo appunto, come al Mamiani, così parmi essere intravvenuto al Romagnosi. Perocchè la certezza del Romagnosi si trova tutta collocata 1.° or nella *immutabilità* di un giudizio, 2.° or nell'*acquetamento dell'animo;* le quali due cose sono assai lontane dal costituire la natura della certezza, che è tutta cosa lucida e razionale.

E in fatti il Romagnosi dice, che « la cognizione vera con« siste in un sì o in un no immutabile », o, come soggiunge appresso, « un sì o un no specolativamente figurato come immutabile » (1). Ora questa è bensì la definizione di una ferma persuasione, non però della certezza (2). Conviene attentamente

(1) *Vedute fondamentali* ecc., Lib. III, c. I, 4.

(2) Nel *N. Saggio* la certezza è definita « Una persuasione ferma e ra« gionevole conforme alla verità ». Tutte queste parole sono essenziali alla definizione della certezza, come si può vedere nella Sez. VI, cap. I, art. 1, dove si analizza una tale definizione. Quasi sempre viene ommessa da' filosofi l'una o l'altra di quelle note essenziali espresse nella definizione da me proposta; e tali ommissioni fanno sì, che quella che si definisce non sia più la certezza.

badare, che v'ebbero de' filosofi, i quali c'insegnarono, che noi cogliamo il vero per istinto, e non per alcuna ragione che di lui ci luca nella mente. Ora se la natura nostra avesse in sè tali istinti, questi come leggi naturali opererebbero immutabilmente, e però il sì ed il no, che ci farebbero pronunciare, sarebbe di natura sua per noi immutabile. Che però? sarebbe quella vera certezza? non la potremmo dire tale giammai; perocchè a quell'assenso non ci condurrebbe un *lume* di ragione, ma un indeclinabile *istinto*. Non basta dunque, che il sì ed il no che noi pronunciamo, sia immutabile; noi dobbiamo altresì sapere infallantemente, ch'egli si conforma a pieno alla *verità*.

Poco appresso il Romagnosi definisce la certezza così: « quello « stato di adesione o di assenso che l'anima prova nell'af- « fermare o negare senza dubbio una cosa qualunque »; o anco, più sotto: « uno stato unico ed indivisibile dell'anima « umana » (1). Ecco la certezza del nostro filosofo: un qualche cosa di soggettivo, di relativo al soggetto, e nulla più. Ma nell'accettazione universale, la parola *certezza* non indica soltanto uno stato dell'animo, che esclude il dubbio; perocchè ove aver vi potesse un animo aderente ad una sentenza, senza provare alcuna sorte di dubitazione, direbbesi di lui, ch'esso ha una ferma *persuasione*; ma che ha *certezza*, non ancora: acciocchè v'abbia una certezza, la persuasione dell'animo dee essere *ragionevole*, e *conforme al vero*: la persuasione sola, per immobile ch'ella possa essere, non la costituisce. Le vedove dell'India, che si bruciano sul rogo de' loro mariti, persuase di fare un'azione virtuosa e santa, hanno, fuor di dubbio, una persuasione talmente ferma, che vince l'amor della vita: lo stato del loro animo è unico, indivisibile, privo di qualsivoglia dubbio; e pure non si dirà mai con proprietà di linguaggio, ch'esse posseggano la certezza, perocchè la *persuasione* loro non è *razionale* nè *vera*, ma cieca ed erronea.

E affinchè niuno mi dica, che il Romagnosi, sebbene non esprima nella sua definizione della certezza questa razionalità e verità della persuasione, tuttavia la sottintende; dichiarerò, esser io ben certo, che interrogatone il Romagnosi, così ap-

(1) *Vedute fondamentali* ecc., Lib. III, c. I, 4.

punto risponderebbe; ma dopo una tale sua risposta, di nuovo gli replicherei, chiedendogli, che intenda egli per *razionalità* e per *verità* della persuasione: conciossiachè non sono io inclinato a fidarmi troppo di belle parole, ma bramo cercare mai sempre qual senso vi affiggano certi ragionatori non sinceri, nè leali. E qui appunto a me sarebbe assai facile il dimostrare, che la *razionalità* e *verità* del Romagnosi, non è nè razionalità, nè verità: ma il vo' riserbare pel seguente capitolo. Mi spaccerò più tosto dell'obbjezione brevemente, raccogliendo quelle parole che escono dalla bocca del Romagnosi più spontanee, e che mostrano le nudità della sua dottrina, senza che egli se n'accorga.

Il Romagnosi parla di un *poter radicale* della ragione, del quale sia frutto la certezza umana. Conviene aver sott'occhio com'egli descriva questo potere; conciossiachè dalla cognizione del padre, si potrà rilevare anche la natura della figlia.

« Il poter radicale e naturale, dice, è sempre uno, come la « *personalità* dell'insetto è sempre la stessa (1). Ora volendo « in qualche modo qualificare il poter radicale della ragione « umana, in che esso si risolve? » (Udiamo attentamente in che si risolva questo padre della umana certezza) « In una realità « indefinita, universale ed ineffabile, in breve in *un non so che* « che va compagno a tutte le funzioni nostre mentali per « imprimere (2) su di esse un carattere di approvazione, o di

(1) Non ho mai saputo che l'insetto sia una persona! È questo un esatto parlare filosofico, l'attribuire all'insetto la *personalità?* Il Romagnosi procedendo nel suo stile con affettazione, e quasi sulle suste, fa credere agli uomini, che poco s'addentrano nelle cose e che giudicano dalle forme apparenti, ch'egli sia esatto, e fino scrupoloso nell'uso delle parole. Niente più falso. Egli contraffà quasi per tutto il legittimo uso delle parole, e suppone infinite cose senza provarle. A ragion d'esempio, questa personalità data all'insetto è una di quelle parole gettate a caso, che però contiene sola un sistema intero: e così furtivamente caccia dentro un sistema senza prova, facendol passare per indubitato. Di questi salti immensi si riscontrano ad ogni faccia delle opere del prof. Romagnosi; e ad un bisogno, ne sazierò d'esempj quanti il bramassero.

(2) Il potere radicale della ragione « imprime sulle funzioni nostre mentali un carattere di approvazione ecc. »; è questa una frase filosofica *esatta?* Questo potere radicale è forse un suggello, un punzone, un torchio? queste funzioni mentali che ricevono l'impressione, sono una pasta, un'ar-

« riprovazione, o di nullità. Egli non agisce fuorchè provo« cato; ma quando agisce si spiega necessariamente, ed opera « con irrefragabile possanza » (1).

Ecco qua il fonte della certezza di Romagnosi! Un curioso potere la produce, il quale opera, provocato che sia, necessariamente, irrefragabilmente; ma opera veramente egli secondo ragione? Basta dire che questo potere non si conosce, e che non si può dir altro di lui se non ch'egli è « un non so « che, simile alla personalità dell'insetto ». Con tale definizione di questo potere, io non saprò mai se potrò affidarmi a lui, credere al suo prodotto; non saprò se l'effetto suo sarà la certezza; perocchè quel potere è tenebre, e le tenebre non producono la luce. Di più; difficilmente io posso credere che quel potere sia nulla di razionale, nel senso vero di questa parola, e non nel falso attribuitogli dal Romagnosi. Perocchè dal dirmi, che il potere della ragione è simile alla personalità d'un insetto, io non veggo cosa, che mi rassicuri intorno alla certezza ch'egli mi dee produrre. Che se proseguo a leggere innanzi nel libro del Romagnosi, trovo ch'egli seguita a descrivermi l'operazione di questo arcano potere, non già come qualche cosa di veramente intellettivo, ma piuttosto alla foggia d'un istinto animale, seguitando il Romagnosi così:

« Quando tu saprai dirmi che cosa intrinsecamente sia la « vita, allora pure dir mi potrai che cosa intrinsecamente sia « questo potere. Forse fra amendue esiste una comunione ed « un nesso segreto che fin'ora non fu rivelato » (2). Con dei semplici *forse*, si può trarsi molto innanzi nell'indagine di

gilla, una piastra metallica, o che cosa altro? Questo carattere di approvazione è una figura, un'immagine? Queste funzioni mentali sono prima senza il potere della ragione, e poi ricevon esse un'impressione, una modificazione da questo potere? il carattere di approvazione, che ricevono le funzioni mentali, è una loro qualità che si fa loro inerente, più tosto che un giudizio separato pronunciato intorno ad esse? In somma la frase è piena di metafore improprie; le quali metafore possono solo tenere a bada di quelli che credono di conoscere qualche cosa anche dove non v'è nulla a conoscere: veramente qui non abbiamo che tenebre.

(1) *Vedute fondamentali sull'arte logica*, Lib. II, c. VIII, 11.

(2) Ivi.

un'assoluta certezza? Per altro queste parole assai chiaro dimostrano, che il Romagnosi non afferrò l'essenziale distinzione fra il *conoscere* e il *vivere animale;* e però non vide l'opposizione che il primo tiene al secondo per sì fatta guisa, che la natura dell'uno esclude la natura dell'altro. Sospettò dunque che il conoscere sia qualche cosa di simile ad una funzione animale; il che solo basta a mostrare che la sua certezza non è concepita da lui come dotata di vera razionalità, e però non è punto nè poco certezza (1).

---

(1) Quanta attenzione io credo doversi porre a non attribuire agli scrittori opinioni men rette, le quali non appariscano chiaro nelle loro scritture, altrettanto estimo non doversi dissimulare o velare quello, che v'ha d'erroneo e di pernicioso per entro alle opere loro fatte di pubblica ragione; il che darebbe in noi mostra o di vile adulazione, o di pusillanimità, o di piccolo amore pel pubblico bene. Dirò dunque di nuovo, secondo il mio costume, assai francamente quello che io penso della dottrina del Romagnosi: penso ch'essa penda, e non poco, al materialismo. Intanto qui si vede, che fra il potere razionale, e la vita animale, egli non trova una essenziale differenza, anzi vien sospettando fra loro una comunione, un nesso secreto. Questo già è molto; perciocchè è un disconoscere nell'intelligenza quell'elemento immutabile e veramente eterno che la costituisce; quando nella vita animale nulla v'ha che non sia distruttibile. Ma che concetto s'è poi egli formato della vita animale? quindi conosceremo il concetto che s'è formato anche dell'intelligenza, che con quella sospetta aver secreta comunione. Il nostro autore dà manifesto segno di credere, che la vita animale sia un risultamento di atomi e di gaz! In un luogo egli vuol mostrare, che tutte le idee sono derivate. Ora fa l'obbjezione a sè stesso, che le idee hanno de' caratteri opposti a quelli delle sensazioni, p. e. la semplicità. Ma egli risponde, che non si può da questo dedurre, quelle idee non essere un prodotto di più forze anche estese, perocchè « un effetto di nozione semplicissima può derivare da cause com« postissime » (*Vedute fondamentali* ecc. Lib. II, c. V, 13); e reca in esempio la vita che risulta dagli atomi e da' gaz, sebbene con essi ella non mostri alcuna rassomiglianza: « Vorreste forse, dice egli, darmi la vostra « impotenza a conciliare le cause delle cose esperimentali per pronunziare « sulle origini? Allora io comincerei col dirvi non esistere vita alcuna, « perchè cogli atomi e coi gaz non posso vedere come nasca la vita » (Ivi, 14). In un altro luogo esprime lo stesso pensiero, dicendo contro quelli che dall'analisi delle idee vogliono indurne che non vengon tutte da' sensi: « Nei composti razionali di unità complessa, fanno scomposizioni « dialettiche —, come se si trattasse di scoprire semplici rapporti di quan« tità. Ma è noto che come sotto all'azione della chimica la vita sparisce « e la forza vitale non si coglie giammai, così sotto la chimica dialettica

Ma il Romagnosi stesso ci si apre anche più chiaro. Notate in prima, che il potere radicale della ragione, che egli chiama anco *senso razionale*, opera, secondo il Romagnosi, or colla

---

« si dissipa la forza razionale, e la generazione mentale non si raggiunge « giammai » (*Della suprema Economia* ecc. P. II, § xxii). Queste parole non avrebbero nessun senso e valore, dove non si supponesse per certo, che la vita è un prodotto di elementi chimici; ragionando l'autor nostro così: « come gli elementi chimici e temperati insieme a certa foggia producono la vita, ma scomponendoli questa si perde, così scomponendo il pensiero umano ci restano tali elementi, coi quali non veggiamo il modo di ricostruirlo ». L'argomento è antilogico, come ognun vede; e a dire solo alcuni de' molti peccati che gli pesano adosso, 1.° In esso si suppone per certo, che la vita animale sia un risultamento di elementi materiali; or questo è meno che un'ipotesi, è meno che una affermazione gratuita, è un errore. La parità dunque non vale, non prova nulla, non esiste in natura. 2.° Nella scomposizione chimica la vita ci sfugge, e ci restano in mano delle particelle materiali morte. Non è già così nella scomposizione dialettica. Anzi in questa ci restano in mano degli elementi vivi, e tanto vivi, che son questi appunto, queste nozioni e idee che involgono una contraddizione *in terminis*, a volerle dichiarar sensazioni. L'argomento avrebbe qualche forza, se dopo aver noi analizzati e scomposti i pensieri, non ci restasse che sensazioni e ci svanisse tutto ciò che è razionale; allora si potrebbe dire in qualche modo: ecco qua gli elementi del conoscere: è vero, che il razionale è svanito, ma ciò sarà avvenuto, perocchè egli dee essere un risultamento di questi elementi fra di sè congiunti, noi noi non sappiamo in che modo. All'opposto, facciasi ciò che si vuole, la parte razionale non si perde mai; sta sempre là innanzi agli occhi de' sensisti ferma come uno scoglio: taglia, assottiglia, lambicca; la parte razionale non si fa che più bella, più pura dal senso, più inesplicabile. Il fatto adunque riesce per appunto al contrario di ciò che afferma il Romagnosi, e prova dirittamente contro di lui: convien riflettere, che le ultime, le più elementari idee non hanno nulla di comune colla sensazione: ove fossero solo differenti da questa, si potrebbe rampinarsi; ma che nature intrinsecamente contrarie sieno prodotte da altre nature intrinsecamente contrarie, ciò cozza non solo col principio di causalità, ma ben anco con quello di contraddizione. Molti altri errori potrei osservare, ma mel vieta la brevità di una nota. Raccoglierò più tosto l'argomento, e dirò: 1.° il Romagnosi sospetta una comunità fra la vita animale, e il principio razionale dell'uomo; 2.° la vita animale è considerata dal Romagnosi come un accoppiamento di particelle al tutto materiali. Dunque la sua dottrina precipita verso il materialismo. — Recherò altrove dell'altre prove della medesima increscevole conclusione, e tutto ciò in avviso alla buona gioventù italiana.

forma di giudizio (1), or senza questa forma (2), ma è sempre quel potere che opera. Ora questo potere è quello, come abbiamo veduto, che produce la certezza. Udiamo dunque come ci viene descritta questa certezza, questo stato dell'animo privo di tutte dubitazioni. « Esso — non è un giudizio intellet- « tivo, ma un sentimento pari a quello del piacere e del do- « lore. Volendo dunque trovare una denominazione più propria, « io lo chiamerei *potere di darsi pace mentale*. Gli antichi « scettici ponevano il *riposo dell'anima* come l'ultimo termine « della ragione. Questo modo di qualificare questo potere che « supplisce all'istinto (3) e forma un dato ontologico (4), parmi « di infinita importanza ed estensione nella dottrina dell'uomo « interiore » (5).

Queste parole sono preziose, perchè squarciano il velo, e fanno vedere l'intima dottrina del Romagnosi. In che consiste la sua certezza? In una pace, in un riposo dell'anima. Gli antichi che ammettevano questo riposo dell'anima come l'ultimo termine della ragione, si chiamavano *scettici*, e di buona fede negavano che certezza ci fosse per l'uomo. Il Romagnosi fece una bella invenzione, a fine di potere d'una parte tenere la dottrina degli antichi scettici, dall'altra negare d'essere scettico egli stesso, anzi sostenere che v'ha per l'uomo una certezza verissima. Quale invenzione? Molto ingegnosa! d'imporre il nome di certezza al riposo o quiete dell'animo degli antichi scettici.

Concludiamo: il significato che il Romagnosi attribuì alla

---

(1) « Colla denominazione di giudizio non si esprime l'indole propria, « ma solamente un effetto conseguente del potere della ragione ». *Vedute fondamentali* ecc. L. II, c. VIII, 13.

(2) « Ma su oscure e indefinite idee può forse cadere un intellettivo giu- « dizio? Eppure sopra siffatte cose il senso razionale si manifesta. Esso « dunque non è un giudizio intellettivo; ma un sentimento pari a quello « del piacere e del dolore ». *Vedute fondamentali* ecc. L. II, c. VIII, 13.

(3) Il Romagnosi esclude l'istinto; ma che cosa è il suo potere radicale della ragione se non un istinto? Egli dunque abolisce un nome, e ne inventa un altro: ecco il tutto della sua filosofia.

(4) È facile di accorgersi che ontologia dee esser quella del Romagnosi: un'ontologia del tutto fenomenale!

(5) *Vedute fondamentali* ecc. L. II, c. VIII, 13.

parola *certezza*, non è il concetto della certezza: decida ora l'uomo di buon senno, che valore possa avere il criterio della certezza del Romagnosi (1).

CAPITOLO XXXV.

CONTINUAZIONE.

Non basta: ci resta a trovare qual sia l'intimo concetto che il Mamiani e il Romagnosi si fanno della Verità. Poichè non dovendo essere la certezza che una indubitata cognizione della verità, noi potremo anche da questa via giungere a misurare il valor vero del criterio del Mamiani e del Romagnosi; giacchè il valore di quel criterio è pari al valore della verità, che esso intende a farci conoscere con certezza. Or che valore avrebbe poi quel criterio, se la verità che intende a farci conoscere, non fosse per avventura verità, ma qualche cos'altro vestito del nome di verità? Quello non sarebbe più criterio di verità, ma qualcos'altro vestito del nome di criterio: la cosa è manifesta. Accingiamoci dunque alla ricerca del fatto.

Il Mamiani mette in capo alla II Parte del suo libro, come sentenza che riassume la sua dottrina, questo motto tolto dal Vico: «Il vero è il fatto. Criterio certo del vero è farlo» (2).

---

(1) Già sa il lettore, che il Romagnosi pone il criterio nel suo senso razionale, o potere radicale della ragione. « A questo potere », dic'egli espressamente in un luogo, « appartiene il criterio della certezza ». *Vedute fondamentali* ecc. L. II, e. VIII, 13.

(2) Il C. M. non dice tutto il pensiero del Vico, ma solo una parte. E chi, leggendo il Mamiani e non il filosofo napolitano di cui si fa discepolo, trovasse che la dottrina del maestro è per appunto l'opposto di quella dello scolare? Veggiamolo brevemente. G. B. Vico, nel libro « Dell'antichissima sapienza degli Italiani tratta dai latini parlari », comincia a dire che « presso i latini *vero* e *fatto* si adoperano promiscuamente ». Qui, come è chiaro, non espone egli la sua opinione, ma sì quella degli antichi latini. Or l'approva egli questa opinione? anzi la rifiuta espressamente. E perchè? per un motivo assai grave, perchè a suo giudizio ella è dirittamente contraria alla cristiana religione, procedendo essa da un errore del paganesimo. Indi trae cagione di emendarla, il che è quanto dire tramutarla in un'altra troppo diversa. Riferirò le sue stesse parole, che bramo da' miei

Di vero, tutto ciò ch'egli dice riesce a questa final conclusione, che « la verità è opera nostra: è una produzione delle nostre facoltà ». Tale dottrina merita tutta l'attenzione.

---

lettori attentamente considerate. « Perciò, egli dice, gli antichi filosofi d'Italia « avvisarono che vero e fatto fossero sinonimi, perchè il mondo stimarono « eterno; e quindi secondo i filosofi pagani, Dio operò sempre qualche « cosa fuori di sè: nella quale opinione non conviene la nostra teologia. « Il perchè nella nostra religione, che professa il mondo creato in tempo, « è d'uopo distinguere, che il vero creato è convertibile col fatto, l'increato « col generato: quindi con eleganza veracemente divina le sagre carte chia« marono Verbo la sapienza di Dio, che in sè contiene le idee di tutte le « cose, e in conseguenza di tutte le idee gli elementi; essendo in esso lui « una cosa sola il vero e la comprensione di tutti gli elementi che questo « universo compongono, e potendo egli innumerevoli mondi, solo che il « volesse, creare; onde conoscendo egli di ogni possibile idea gli elementi « tutti nella sua onnipotenza compresi, viene in lui a generarsi un Verbo « reale perfettissimo, il quale essendo dalla eternità concepito dal Padre, « dall'eternità pur anche dee dirsi che da esso lui sia stato generato » (Cap. I). Il Vico qui distingue dunque il *vero creato* dall'*increato*, e solo del primo egli dice, che il criterio è il farlo. Ma che è il vero creato? il vero in sè stesso è uno solo ed eterno essenzialmente. Quando adunque si dice creato il vero, non si vuol dir altro con questa parola se non il vero in quanto è *conosciuto* dalle creature, conosciuto da esse con quelle forme e limitazioni ond'esse possono conoscere il vero. Convien dunque intendere in sano modo l'espressione di G. B. Vico, convien intendere quel suo *farsi dalla mente il vero*, per sinonimo di conoscerlo, e di dedurre le conseguenze da' principj, colla qual deduzione in cotal guisa ello lo si forma, cioè gli dà quelle forme e spezzature, che sono proprie dello spirito umano e a lui necessarie perchè possa intendere con piena persuasione e soddisfazione. Per altro egli è al tutto cosa lontanissima dalla mente del profondo Vico il far l'uomo veramente autore e creatore del vero: conciossiachè non isfuggiva certo alla sua nobile mente, che il vero, ove fosse dall'uomo creato, non sarebbe più vero. Però in cento passi delle sue opere egli deduce il vero creato dal vero increato, cioè da Dio; ed è a questo fonte, ch'egli attigne la necessità, l'universalità, e l'altre qualità divine della verità; con che egli appunto dimostra di non opinare, che il vero creato sia qualche cosa di diverso dal vero increato nell'essenza, ma solo nelle forme, nella limitazione, e nella relazione colla creatura, rimanendo nel suo fondo identico coll'increato. Però il Vico insegna che « la mente umana « viene ad essere come uno specchio della mente di Dio » (Risposta di G. B. Vico all'Art. X, T. VIII del Giornale de' letterati d'Italia): egli insegna che non v'ha che una *ragione sola*, e quella dell'uomo non è che una *partecipazione* di quell'unica ragione, e questa opinione egli pretende essere antichissima nell'Italia nostra, e comune, sicchè negli stessi parlari latini se ne ravvisi manifesta la traccia, i quali dicevano l'uomo un animale parte-

Il vero, secondo il Mamiani, è il fatto prodotto da noi: esponiamo questo pensiero colle sue stesse parole.

---

cipe di ragione *(particeps rationis)*, quasi una sola parte gliene fosse comunicata, e non più (*Dell'antichissima sapienza* ecc. Cap. I, e Lib. I io difesa del libro I). Ora questo è pur tutto il contrario di ciò che insegna il C. M., il quale a torto vuol farci credere aver egli dedotto da questo illustre la sua teoria del criterio. Il Vico, e come italiano filosofo, e come interprete degli Italiani antichissimi, è da Dio, da Dio solo come dalla prima verità e dalla prima ragione, che deduce tutte le umane scienze, della verità delle quali non fa io modo alcuno creatore l'uomo, ma solo ricevitore e raccoglitore. Ora posto ciò, niuna difficoltà s'incontra a trovare nel vero la immutabilità, la necessità, l'autorità e l'onnipoteoza di cui splende fornito: cose che non potrà mai dare l'uomo a sè stesso, ma solo riceverne l'immacolata luce. Ed acciocchè ancor più chiaramente apparisca la mente del Vico, e non si ripeta continuamente che i più cari nostri filosofi strisciao per terra, e che il gretto sensismo sia la cara eredità che abbiamo fatto da' padri nostri, mi si conceda di addurre un altro luogo del filosofo stesso, i cui sensi malamente si pervertono, e poi si decida se il fonte, da cui egli fa provenire all' anima dell'uomo il vero, sia o l'uomo o qualche altra creata cosa, e non più tosto il principio supremo, infinito e sempiterno di tutte cose. Dice adunque egli, ribattendo gli scettici, così: « Questa comprensione di « cause che raccoglie in sè tutte le forme o guise onde sono prodotti gli « effetti, de' quali dicono gli stoici di vedere i simulacri, ed ignoran cosa « essi sieno; questa comprensione di cause appunto è la prima verità, per- « ciocchè le comprende tutte sino all'ultime; e poichè tutte le comprende « è infinita, e quindi anteriore al corpo di cui è cagione, e per conseguenza « spirituale: essa è Dio, quello che si confessa da' cristiani; e alla norma « di questa verità debbonsi tutte le verità umane rapportare; voglio dire « che tra le umane cognizioni quelle sono vere, gli elementi delle quali « sono da noi medesimi scelti e disposti e dentro di noi contenuti, e per « via di postulati in infinito protratti: e quando componiamo insieme questi « elementi, divenghiamo delle verità per tal composizione conosciute i fa- « citori, e quindi possediamo la forma o guisa con cui diamo loro il nasci- « mento » (*Dell'antichissima sapienza* ecc. Cap. I). Dal qual passo si vede assai chiaramente, la mente sua esser non altra che questa: 1.° prima verità essere Dio; 2.° alla norma di questa verità doversi tutte le verità umane riportare; 3.° noi creare il vero in questo solo senso, che confrontiamo o rapportiamo le cose alla norma della prima verità, e ciò facciamo *a*) scegliendo gli elementi, *b*) disponendoli, *c*) protraendoli mediante de' postulati: il che non è punto, in proprio senso, creare, o fabbricare il vero, come par che supponga il C. M. Qual parlare potrebbe essere più chiaro di questo del Vico, che « divenghiamo delle verità per tal composizione « conosciute, i facitori »? Per facitori delle verità intende il Vico compositori degli elementi ricevuti, e nulla più. Or che cosa sono questi elementi? le idee. Or bene, leggete il C. VI di questa stessa opera del Vico, e vedrete

« Se la intuizione versa sopra d'un fatto, egli dice, ch'ella « medesima va producendo con le sue facoltà (1), allora sti« miamo di possedere e la certezza e la scienza. Ma ben si noti « che eziandio la certezza del fatto non può riuscire compiuta, « riguardo alla sua estensione, se non quando la produzione « di lui diviene opera nostra » (2).

Qui egli reca in esempio il modo onde nasce in noi la per-

assai manifesto, esser suo pensamento, « le idee crearsi ed eccitarsi da Dio negli animi degli uomini »; ed egli opina che questa sentenza pure sia delle antichissime italiane, e la trova inserita nei latini parlari, che chiama in testimonio di quanto insegna. Di che verso la fine del libro riassumendo la sua dottrina dice « Nell'anima umana essa ci mostra l'animo, nell'animo « la mente, e nella mente Dio che vi presiede », e che è la VERITA' per essenza. Or dove ha dimenticati tutti questi luoghi del suo maestro il C. M? io nol taccerò mai di mala fede; ma dirò bensì, che i nostri maestri e padri vanno studiati un po' più diligentemente, e non coll'animo preoccupato; e e chi vi porrà qualche studio, non vi troverà per entro quel misero sofisma, che tuttodì ci si vuol far credere contenervisi.

Farò due altre osservazioni prima di chiudere questa nota.

1.° E perchè il Vico rigetta per criterio fin anco l'idea chiara del Cartesio, ed esige che il vero sia da noi formato? Udiamo le sue parole non punto ambigue: « Il criterio della chiara e distinta percezione non m'assi« cura della cognizione scientifica, perchè usato nelle fisiche e nelle agibili « cose non mi dà una verità dell'istessa forza che mi dà nelle matematiche » (Lett. II in dif. del L. dell'antichissima sapienza ecc.) Qui si vede quanto il Vico si sollevasse sopra le cose sensibili, e come accusasse i Cartesiani « che con l'aspetto di fisici guardano le metafisiche cose ». Egli intendeva cioè, che nelle sensazioni non istà la verità, ma nelle pure idee.

2.° Il C. M. proponendo l'intuizione creatrice per criterio della scienza, non avverte in qual senso limitato intendasi dal Vico il vocabolo *scienza*: per questa non intende che ciò di cui si conosce la cagione, non negando egli però, che dell'altre cose s'abbia certezza; il criterio adunque rimane parziale, e non è punto nè poco universale. « Io concedo, dice il Vico, « parlando del criterio cartesiano, quel metodo esser buono a rinvenire « i certi segni ed indubitati del mio essere, ma non esser buono a ritrovarne « le cagioni » (Lett. II in dif. del L. dell'antichiss. sap. ecc.): per queste è solo, che propone il suo del formare il vero, o sia del dedurlo dai principj, e conoscerlo dagli elementi, conchiudendo sempre con derivarne dal primo vero tutta la forza. « Questo criterio è in me assicurato dalla scienza di Dio, che È FONTE E REGOLA D'OGNI VERO » (ivi). Ma egli è anco troppo per una nota.

(1) L'intuizione ha le sue facoltà: non è dunque l'intuizione una cosa semplice, ma un complesso di facoltà!

(2) P. II, XVII, III.

cezione de' corpi, e dice che « in tutto ciò la mente è operatrice del vero » (1), ma che però la creazione che in tal percezione noi facciamo del vero ha un limite, quando all'incontro nelle scienze matematiche il vero è del tutto creazione nostra.

« Quello — che limita, dice, nel nostro esempio » (cioè nella percezione de' corpi) « la creazione del vero dalla parte dell'in« telletto si è l'esterna impulsione, e a tal confine appunto vien « meno la nostra certezza. — All'opposto, si finga l'oggetto del« l'intuizione essere nelle nostre idee soltanto, e nei gruppi e « nelle separazioni diverse che vi andiamo determinando. Certo « è allora, che l'intelligenza con tutte le forze della propria « spontaneità rimane CREATRICE SOLA del vero; siccome incontra « agli Algebristi e ai Geometri, i quali variando, compiendo e « ordinando i proprii concetti generano i loro teoremi, la cui « certezza distendesi tanto, quanto la materia pensata, cioè a « dire che in tali invenzioni la certezza e la scienza vanno « d'un solo passo » (2).

Di che conchiude « non far maraviglia — se tutto l'umano « senno procaccia di giungere alla condizione della geometria « e dell'algebra, cioè aspira a mutarsi (3) in bella e grande « CREAZIONE DI NOSTRA MENTE » (4): e « criterio della scienza « essere l'intuizione creatrice » (5).

Da questa dottrina vengono ineluttabilmente de' conseguenti, che io tengo per fermissimo il C. M. non aver preveduti, e i quali ripugnerebbero indubitatamente al suo sentimento.

1.° Se la verità non fosse altro che una nostra creazione, noi stessi avremmo un pregio maggiore della verità.

2.° Perciò la verità non meriterebbe più quella somma ed assoluta riverenza ed ubbidienza, che il mondo crede ed ha sempre creduto; ma non meriterebbe se non una stima relativa, e minore di quella che si dee a noi uomini autori di lei: ella dovrebbe servire a noi, non più noi a lei.

3.° Ogni qualvolta a noi gioverà farlo, potremo adunque

(1) P. II, XVII, III. (2) Ivi.

(3) Se *aspira a mutarsi*, esisteva dunque prima che diventasse creatura nostra.

(4) P. II, XVII, III. (5) Ivi.

tranquillamente sacrificare, in nostro vantaggio, questa nostra creatura, la verità; perciocchè nella collisione è da preferirsi il creatore alla creatura.

4.° Ma che? La verità rimarrà ella nè pure un poco rispettabile? vi sarà di qui avanti qualche oggetto che meriti un morale rispetto? l'obbligazione morale esisterà ella più? — Se la verità è creata da noi, egli è al tutto impossibile che esista alcuna obbligazione morale (se non forse apparente e immaginaria): è impossibile che esista un qualche essere che vanti d'avere un giusto diritto al nostro rispetto morale. Imperocchè è egli possibile che la verità comandi a noi? che la creatura imponga leggi al creatore? è possibile che alla figlia ubbidisca il padre? quando ciò ne apparisse, non potrebbe essere tutt'al più che un'illusione vanissima. Veramente tutte le obbligazioni morali non sono che verità, come le geometriche. Se le proposizioni di Euclide sono una semplice produzione di Euclide, se i precetti de' moralisti sono mere produzioni di questi uomini che hanno tolto a creare de' precetti; egli è più chiaro del sole, che le proposizioni di Euclide non hanno nè aver possono nessuna intrinseca ed assoluta necessità, come parimente i precetti morali non hanno nè aver possono nessuna intrinseca e assoluta verità. Nè pure il consentimento di tutti gli uomini potrebbe aggiungere a tali produzioni umane un granello di verità intrinseca, o di quella autorità che non hanno in origine. Tutto al più, come alcuno ha detto, potrebbesi tornare a dire, che questa è una ferrea, inesplicabile, ineffabile legge di natura, la quale costringe spietatamente gli uomini a sottomettersi alle produzioni del proprio cervello, a crearsi degli enti ideali a cui ubbidire, a costituirsi coll'immaginazione degl'idoli cui adorare; ma mai e poi mai si potrà conciliare insieme queste due proposizioni, 1.° che la verità sia un prodotto dell'uomo, 2.° e che ella possa imporre leggi non puramente fisiche, ma veramente morali ed obbligatorie all'uomo.

5.° Distrutta la virtù fino dalla sua radice, distrutta fino la possibilità di una obbligazione morale qualunque, allo stesso modo riman distrutta la scienza; perocchè tutto rimane apparenza e inganno d'una natura essenzialmente maligna, perchè menzognera. Conciossiachè la scienza chiamasi scienza solo per

questo, che ella reputasi vera d'una verità immutabile e al tutto indipendente dagli uomini. Che però, se provar si potesse che ella non foss'altro, se non una produzione della stessa natura umana; quella non sarebbe più scienza, ma apparenza di scienza, colla quale la natura umana farebbe un infando ludibrio di sè medesima.

6.° L'uomo non sarebbe adunque nobilitato più nè dalla pratica della virtù, che non esisterebbe, nè dalla luce del vero, che sarebbe spenta. Onde trarrebbe la sua nobiltà? Darebbe fors'egli una qualche nobiltà a quelle cose che portano i nomi di virtù e di verità? a queste obbrobriose illusioni, a queste gigantesche e mostruose sue figliuole? Quale? se egli medesimo è caduto, col cadere della virtù e della verità, nell'ignominia e nella derisione della natura? se non si distinguerebbe dalle bestie, se non per essere atto egli solo di ricevere dispregio e abborrimento?

7.° La filosofia, nel sistema di cui favelliamo, verrebbe ad essere di tutte le invenzioni la più crudele e disumana che aver vi potesse; perocchè mirerebbe a rompere quel sogno continuo, in cui l'umanità giacerebbe assopita ed ignara della reità e della infelicità intrinseca di sua natura. Quando poi una volta, per la forza usatagli dalla filosofia, l'uom si destasse, e vedesse la virtù e la verità esser divenute un prestigio, che gli rimarrebbe, se non l'odio di una natura snaturata, e un desiderio solo di distruggersi, di seppellirsi, e se fosse possibile, di annichilarsi?

Tali conseguenze procedono indeclinabilmente dalla sentenza, di fuori così benigna, che « il vero è una nostra creazione ».

Può esser che sembri ad alcuno, che io prenda la cosa troppo alla lettera. Bene sta: io il primo assento, che il Mamiani è alienissimo dalla tristezza di tali conseguenze: io pure rinvengo nel libro del Mamiani de' luoghi che contraddicono apertamente alla dottrina, che il vero sia una creazione nostra: nè d'altro lato ho alcun desiderio d'intendere la sua dottrina a rigore di lettera. Dico solo, che intesa così come suona (salva la sua mente occulta, che io non veggo), quella strana dottrina è gravida di terribili sequele: dico che se intesa alla lettera è falsa, dunque è vero il contrario di quel che suona: che dunque è vero

1.° che il vero non è una creazione o produzione nostra;

2.° ch' esso non è il medesimo che il fatto creato o prodotto da noi;

3.° che il criterio della scienza non è, e non può essere l'*intuizione creatrice;*

4.° che il vero è qualche cosa di maggiore dell'uomo, e dall'uomo indipendente;

5.° che il vero è un principio, un'entità, di cui può ben partecipare e godere la umana natura, come gli occhi nostri partecipano e godono della luce, ma nello stesso tempo egli è una cosa infinitamente più sublime della natura umana, immutabile, eterna, necessaria, dotata in somma di doti interamente opposte a quelle dell'umano essere mutabile, contingente, da tutte parti limitato; e che solo dall'altezza e dignità del vero, a cui si congiunge, attigne l'umana natura tutti i titoli di sua grandezza.

Fra la prima e la seconda serie di conseguenze non v'ha mezzo ch'io vegga; o è vera la prima e falsa la seconda; o è vera la seconda e falsa la prima: gli uomini onesti e ingegnosi considerino bene l'alternativa; non si confondano nel torbido di alcune nozioni oscure, ma lealmente e francamente scelgano fra l'una e l'altra: e anche il C. M. è invitato a scegliere, con maggior cognizione di causa, fra cotesta gente onorata.

E che cosa Fichte disse più di ciò che è scritto nel libro del C. M.? Se noi produciamo le verità, esse sono necessariamente una emanazione del Noi: ed egli è assai meno portentoso il dire, che noi mandiamo fuori l'universo materiale, che non il dire, che noi mandiamo fuori le verità matematiche e l'altre tutte: perocchè l'universo materiale finalmente ha dell'analogia col noi, attesa la sua limitazione, contingenza e mutabilità; e certo creare il finito, il contingente, il mutabile si può; ma creare l'infinito, il necessario, l'immutabile non si può metafisicamente, cioè involge assurdo il pensarlo. E a Fichte più s'avvicina il C. M. con quella sentenza che fa sinonimi l'entità, o la realità, e la verità, il vero ed il fatto.

Che se vuolsi investigare onde s'origini un tanto paradosso, troverassi manifestamente proceder esso da due difficoltà, offer-

e in separato dal nostro spirito, ciò che converrebbe che fosse, ove lo spirito nostro non la creasse egli stesso?

Gravi sono queste difficoltà: così gravi, che appena v'è stato naufragio nella filosofia, che non sia proceduto da tali punte.

Ma con buona pace del nostro C. M., è egli questa la via del buon metodo di filosofare da lui stesso tracciata? negherò io una cosa perchè la mia ignoranza mi vieta d'intenderne la natura, o di concepire il modo come possa essere?

Canone principale del buon metodo è quello di partire dall'osservazione. È questa osservazione, che io veggo con dispiacere trasaudata e obliata da quelli che più ne vantano l'uso: io crederei di essere in caso di far toccare con mano, che di tutti i filosofi, quelli che più trascurano l'osservazione sono i sensisti. Cotesti si persuadono alla leggiera, che l'osservazione consista essenzialmente nel limitare la filosofia ai sensi; all'opposto questa loro regola al tutto arbitraria è ella stessa un sistema in aria, che offende, e che annienta l'osservazione. Chi osserva da vero, raccoglie tutti i fenomeni, e non ne esclude veruno, o sieno quelli esterni, o sieno interni nello spirito nostro (1); il limitarsi ad una classe prediletta non è osservare, ma incatenare l'osservare col proprio pregiudizio. Affrontiamo adunque la questione toccata sulla natura della verità colla semplice osservazione: che forma prenderà allora quella questione? la seguente:

« La verità da noi conosciuta è ella fatta da noi, o semplicemente da noi percepita? » o sia: « siamo noi consapevoli, quando veniamo al possesso di una verità, per esempio che il quadrato dell'ipotenusa è uguale a' quadrati de' due cateti, di produrre noi stessi quella verità o semplicemente di percepire una verità che già esisteva prima che noi la percepissimo? »

Tale è la questione: ella è una questione tutta di fatto. Per risolverla non convien dunque cominciare dicendo, « ma se questa verità esisteva prima che io la percepissi, come esisteva

(1) Mi pare assai strano il veder fatta da alcuni opposizione a questa importante verità svolta assai chiaramente nel discorso del signor Jouffroy, che fu premesso alla edizione italiana de' Principj di filosofia morale dello Stewart (Lodi, dalla tipografia Orcesi nel 1831).

ella? come si può concepire ch'ella abbia un'esistenza in sè stessa »? un linguaggio di tal maniera è quello della ignoranza, la quale parla in fretta, e intromette il suo ragionamento male a proposito, obliando l'osservazione che si dovea fare.

Torno dunque a dire: osserviamo semplicemente: e se l'osservazione mi dice, che io sono consapevole di aver acquistata una verità nuova, ma non di averle dato io esistenza col mio concepirla; affermiamo francamente anche questo, e nol teniamo nascosto, per una cotal vana e fanciullesca paura, che ci venga dimandato, come questa verità esisterà senza di noi, e senza l'atto dello spirito nostro. Perocchè, alla peggio, quando ci venisse fatta questa interrogazione, noi risponderemmo che nol sappiamo; e gonfiandoci dentro qualche piccola prosunzione di dover saper tutto, ci verrà anco un po' di color vermiglio sul viso: ma finalmente quel bel colore anderà smontando in poco d'ora, e finirà qui tutto il male che incontreremo.

Dica dunque in buona grazia il mio caro lettore,

« Quando egli col suo intendimento giunge ad apprendere una verità matematica, è per avventura consapevole d'esser egli colui che dà l'essere a quella verità, o pure la coscienza gli dice, ch'egli non fa che intuire una cosa vecchia, vecchia troppo più di lui »?

Qui si tratta di un affare di fatto, di una deposizione della coscienza. Quando Aristotele, che secondo l'interpretazione di molti è sensista marcio, diceva che « l'intendere è un cotal patire »; egli non intendeva già di provarlo con un raziocinio, ma intendeva di annunziare una verità semplicissima di pura osservazione (1). E chi mai, non ischifando l'osservazione, nè prendendosi cura e timore delle conseguenze, chi mai potrebbe venire a dire, di esser egli quegli che fa esistere, che è quanto dire che dà la verità a questa proposizione: i tre angoli d'un triangolo sono uguali a due retti? chi non sente anzi intimamente come questo è un vero al tutto indipendente da lui,

(1.) *De anima* L. VII, t. XII e XXVIII. S. Tommaso (*S.* I, XIV, II, 2), e tutta la scuola seguita questa sentenza. E pure sola questa sentenza è sufficiente a dimostrare, che le idee nè sono puramente atti dello spirito, nè sono pure sensazioni, nè sensazioni manipolate d[illegible] atti dello spirito.

e ch'egli non fa che vederlo, e riceverlo in sè tale quale egli è, e quale fu sempre? Chi, non essendo preoccupato da sistemi, dimenticherebbe di fare una semplicissima distinzione fra il *conoscer* egli una verità, e l'*esistere* proprio della verità da lui conosciuta? e chi non saprebbe notare, che è bensì nuova in lui la cognizione di quel vero, ma non è nuovo il vero stesso? però, che tutto quello ch'egli fa col suo nuovo atto, è di venire egli, persona contingente, a conoscere una verità per sè esistente, e non mai e poi mai di creare quella verità. Egli è pur facile avvedersi, che altro è una verità esistere in sè, ed altro esistere in me, che è un esser da me partecipata. Quella verità che ora conosco, la conosco a condizione che sia stata la medesima anche senza di me: niente ell'ha sofferto col conoscerla io; non è divenuta per questo nuova nè vecchia, non è divenuta più nè men vera, non ha acquistato più o meno di autorità: sono io, io solo, quegli che soffersi modificazione, io che mi permutai d'ignaro in sapiente, io che dal non posseder prima quel bene della verità, venni poi a possederlo; senza che il detto bene cominciasse ad essere colla mia cognizione, o non fosse senza di me.

Ma e come dunque una verità può esistere in sè stessa? Ecco la terribile questione: ecco il guado che impaurisce ed arretra i filosofi nostri, e fa loro rinnegare per insino l'evidenza dell'osservazione più irrefragabile, di quella osservazione che per altro essi ammettono per sola legittima fonte della filosofia. Ma di nuovo, e se vi rispondessi che io non lo so, come vi dissi da prima, sarebbe egli questo un gran male? per questa mia ignoranza il fatto sarà disfatto? l'osservazione cesserà d'essere la maestra de' filosofanti? che buon metodo di filosofare sarebbe egli mai cotesto? metodo che distruggerebbe la filosofia, tutte le scienze: i fenomeni della natura io dovrei negarli tutti, niuno eccettuato, perchè non ho tanto senno da esplicarli!

Dobbiamo descriver ora la verità del Romagnosi, dopo descritta quella del Mamiani.

Già precedentemente ne ho toccato; e fu veduto, che la verità del Romagnosi è una manifattura naturale (1); il che so-

(1) L. III, c. XXIV.

prabasterebbe a conchiudere, che la verità di questo filosofo non è verità.

Pure, attesa la celebrità ottenuta da quest'uomo in Italia, la quale trae di molti in errore, pigliando di troppa fede le sue dottrine, non sarà inutile che io metta qui in maggior luce lo strano concetto che della verità dà il Romagnosi nelle sue opere. E in vero, chi non rimarrebbe preso alla rete, quando badasse solo ad alcuni luoghi staccati, ad alcune dichiarazioni ambigue, ad alcune parole senza coerenza col rimanente di questo poco aperto e poco sincero scrittore? Non predica egli il valore del principio di contraddizione? non ce lo dà pel criterio de' criterj? Certamente (1). Questo è tutto edificante; ma di queste buone e pie sentenze staccate non dobbiamo pascerci, se non vogliamo vivere di rugiada: dobbiamo andare al fondo, vedere dove va a parare il suo discorso, in una parola, di che natura sia quel vero che col principio di contraddizione, secondo il Romagnosi, noi possiamo accertare (2).

Ora dunque questo vero pel Romagnosi non è mai cosa assoluta; egli è tutto relativo all'uomo, egli è un effetto necessario prodotto da due cause concorrenti al medesimo, cioè dall'azione della natura, e dalla reazione del principio senziente. Perciò dice, che « il vero e l'incontrovertibile sono tutt'uno » (3): ed egli è incontrovertibile per noi, perchè è un effetto necessario

(1) « Il sentire uno, semplice, assoluto, avvertito, forma l'ultimo vero « appropriabile agli uomini. Da lui deriva il principio di ideutità detto di « contraddizione. Egli è supremo ed ultimo, perchè sta sopra e domioa « tanto le verità di osservazione quanto quelle di riflessione: e però egli è « il priocipio primo e la norma di verità del positivo e del razionale. Ri- « durre i pensamenti a questo sentire, ecco il metodo critico che noo può « fallare. Ecco il criterio dei criterj: ecco le condizioni desiderate per di- « stioguere il controvertibile dall'incontrovertibile » (*Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. IV, 17). Non sono già poste a caso queste parole, *controvertibile* e *incontrovertibile*; in vece di *falso* e di *vero*: anzi in esse si appiatta il genuino pensiero del N. A.

(2) Il principio di contraddizione è egli stesso una particolar verità. Il Romagnosi duoque qui si contraddice con ciò che afferma nella stessa faccia, cioè che il criterio non dee essere una particolar verità, ma un'indicazione delle condizioni che accompagnaoo le verità tutte. In questa sentenza egli si divide dal Mamiani.

(3) *Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. V, 4.

e naturale. « La verità non è un ente sostanziale, ma altro non « è, che una qualità dei giudizj di un essere senziente (1). Que- « sta qualità non è intrinseca all'idea come è il bianco ed il « rosso, il caldo ed il freddo, ma è tutta RELATIVA AD UNA DATA « POSIZIONE INTELLETTUALE » (2). Ora un vero relativo, non è vero: il vero è qualche cosa di assoluto e d'immutabile non solo per noi, ma in sè.

Le posizioni dell'intelletto relativamente alle quali una opinione si fa vera, servendo « come modelli di confronto », le dice più sotto « ipotetiche »: è veramente, nel sistema del vero relativo, la posizione dell'intelletto nostro qual modello di confronto non può assumersi che come un'ipotesi.

Egli dichiara ancor meglio il suo pensiero tosto dopo, ove toglie a mostrare, che la verità de' nostri giudizj non si può mai desumere dalla loro conformità collo stato reale delle cose, ma solo colla posizione ipotetica del nostro intelletto. Qui apre più ingenuamente il suo sistema d'Idealismo.

« Se col pensiero io salgo fino al cielo, dice, o scendo fino « agli abissi, io non esco mai fuori di me stesso (3), e veggo « sempre le cose in me stesso (4). L'universo dunque che sup-

(1) Non si tratta che di un essere senziente?

(2) *Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. V, 4.

(3) V'ha un libro francese, che comincia appunto così: *Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusques dans les cieux, soit que nous descendions dans les abysmes; nous ne sortons point de nous-mêmes; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous appercevons.* Ognuno sa che questo libro è l'*Essai sur l'origine des connoissances humaines* di Condillac.

(4) L'*uscire di sè stesso* applicato allo spirito nostro è una pura metafora tolta dalle idee dello spazio. Or chi non sa quanto sieno pericolose le metafore, quando si usano non a chiarire un pensiero prima esposto in parole proprie, ma anzi a proporre una difficoltà? V'ha tutta la ragione di dire al filosofo che ci parla con parole traslate: « o ragionatore, esponetemi i vostri pensieri fuor di metafora, e allora sarò in caso di pesare la gravezza della vostra difficoltà; fino che la involgete in un linguaggio figurato, ella non si può giustamente estimare ». Ora nel caso nostro, per uscire di metafora, conviene considerare, che lo spirito percipiente è un essere semplice e al tutto immune dallo spazio, che però relativamente allo spirito non v'ha nè fuori nè dentro. Con tale considerazione la difficoltà cessa per sè stessa. Nascendo il fatto del conoscimento fuori intieramente dello spazio, dee di necessità succedere che v'abbiano delle forze, degli

« pongo esistere altro non è nè esser può, quanto a me, fuor« chè un fenomeno ideale prodotto dentro di me dall'azione « determinata dai rapporti reali che passano fra il mio essere « pensante e questo esteriore universo. In ultima analisi per« tanto tutta la questione si riduce fra l'idealismo isolato, in« dipendente, e l'idealismo associato e famulativo. Ma tutto in « fine è idealismo, e tutto rispetto all'uomo si conosce e si « fa per via del solo idealismo » (1).

Veramente tutti quelli i quali non ammettono che v'abbia un *essere ideale* distinto dallo spirito nostro che ci faccia conoscer le cose, non ammettono la VERITÀ, che è questo stesso essere; e debbono in fine trovarsi tutti insieme rovesciati nello scetticismo.

Imperciocchè le cognizioni nostre delle cose non possono per essi èsser altro che modificazioni dell'animo, e nulla più. Solo discordano fra loro quando vengono a definire qual sia la natura di queste modificazioni, e quale la loro origine. Alcuni le dichiarano mere sensazioni; e questi sono più coerenti degli altri. Ma questi stessi, che col nome di *sensisti* si possono universalmente appellare, vengono poi questionando in sulla causa di queste sensazioni; affermandole altri eccitate da solo uno stimolo esterno, a' quali può darsi il nome di *puri*, od *organici*; altri pretendendo che nascano d'una virtù interna dell'anima, i quali chiamo *psichici*; altri finalmente facendo quelle modificazioni esser un prodotto medio di due cause accordate insieme, cioè di uno stimolo esterno e di una reazione interna dell'animo, a cui s'appropria il nome di *organo-psichici*.

---

oggetti che agiscono nello spirito, e che questi possano essere partecipati dallo spirito (cioè conosciuti) senza che sieno separati dallo spirito; l'una cosa può involger l'altra, a differenza de' corpi, di cui l'uno è essenzialmente fuori dell'altro. Il ragionamento del N. A. riceve adunque una cotal forza apparente solo dall'errore di « applicare allo spirito le idee della materia », e dal *pregiudizio* che non vi sia cosa la quale non ubbidisca allo leggi stesse a cui ubbidiscono i corpi. Questa è una di quelle opinioni gratuite che preoccupano la mente de' *sensisti puri* e degli *psichici*, le quali padroneggiano e soggiogano la loro osservazione, che cessa perciò appunto d'essere imparziale, d'essere osservazione.

(1) *Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. V, 7.

De' quali ultimi è il Romagnosi, e la maggior parte, parmi, de' presenti filosofi italiani.

Dubito però se costoro veggano le conseguenze ultime, inevitabili, che racchiude il loro sistema: anzi penso che non le veggano punto: però non considerano, che la verità non può essere un modo dell'anima nostra, o di altro essere finito qualsivoglia.

Quando i *sensisti puri* immaginano, che le cose esterne improntino, come che sia, il loro ritratto nel nostro cervello, certo dicono cosa molto grossa e volgare (1). Pure la loro illusione può ricevere qualche scusa; perocchè egli pare che un impronto ci faccia veramente conoscere la cosa improntata, e non corre alla mente di tutti, come sia, che l'impronto materiale non ci fa conoscer nulla, ma la idea dell'impronto sia quella sola che ci fa conoscere. Adunque questi confondono la materiale impressione (2) colla idea tutta spirituale di lei; ma veramente loro intenzione è di spiegare la notizia che abbiamo delle cose mediante un fedele loro ritratto.

All'opposto i sensisti *organo-psichici*, sebbene men goffi e meno materiali de' sensisti puri, non possono persuadere a sè stessi, che l'uomo s'abbia una cognizione vera delle cose. Poichè nel loro concetto, la modificazione dell'animo, che ci fa conoscer le cose, non è alcun ritratto di esse, ma un cotal effetto nato in noi dall'azione combinata di esse cose e dell'anima.

Questo è ciò che vuol significare il Romagnosi, dicendo che l'universo non è altro « fuorchè un fenomeno ideale prodotto « dentro di me dall'azione determinata dai rapporti reali che « passano fra il mio essere pensante e questo esteriore uni- « verso ». Di che conchiude « Dunque io potrò bensì sentire

(1) Cicerone chiama plebei questi filosofi: *Licet concurrant* PLEBEJI *omnes philosophi: sic enim ii, qui a Platone et Socrate et ab ea familia dissident, appellandi videntur.* Tusc. I, xxii. Noto una tale appellazione data da un sì grand'uomo a tal classe di filosofi, poichè ella batte appunto in quella distinzione che io faceva della filosofia in *volgare* e *dotta* nel *N. Saggio ecc.* Vedi Sez. I.

(2) Un'altra classe di sensisti distinguono l'*impressione* dalla *sensazione*, ma confondono quest'ultima coll'*idea*.

« un risultato di questa reciproca azione la quale costituisce « una legge reale, ma è metafisicamente impossibile che io possa « conoscere questo stato reale a guisa di originale di una co- « pia. Pretendere di conoscere le cose in sè stesse è un as- « surdo logico, perciò stesso che la cognizione mia è un'azione « mia, fatta dentro di me, e un mio modo di essere, e non una « trasfusione sostanziale di un ente e precisamente dell'entità « dell'oggetto nella intelligenza mia » (1).

In queste ultime parole si contiene l'errore; diffinendovisi la cognizione semplicemente come un nostro modo di essere, una nostra azione, e disconoscendo che l'ente ideale è qualche cosa di distinto da noi, e in noi, se così si vuol dire, appunto trasfuso, il quale ente ideale (luce in cui si conoscono le cose) è la *verità* delle cose, l'*essenza* della verità.

Che se taluno, abbandonando l'osservazione del fatto, ponga sua fede in un vano ragionamento speculativo, gli parrà questo certamente assai duro ad ammettersi, siccome cosa alienissima dalla comune maniera materiale di concepire. Tuttavia ad ogni intendente persona parrà, io credo, di lunga mano più duro, ed anzi al tutto impossibile il pretendere, che la verità che noi veggiamo sia semplicemente una modificazione dell'anima nostra nè più nè meno, quantunque l'anima non s'accorga mai di mirare in sè stessa una propria modificazione quando contempla la verità di una cosa (2).

---

(1) *Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. V, 7, 8.

(2) Non sarà inutile che io qui riferisca il giudizio di Pietro Bayle sulla distinzione dell'*idea* e della *percezione* fatta dal Malebranche, o più tosto da lui resa illustre, conciossiachè prima di lui si ammise senza contrasto. « Secondo il sentimento del P. Malebranche, la percezione d'un'idea è « differente dall'idea stessa; la percezione è una modalità dell'anima no- « stra, ma non l'idea. Ecco ciò che pochi intendono. Ma e' non v'ha mag- « gior ragione di rifiutarlo; perocchè quegli che è atto di andare un po' a « fondo nelle cose, vede facilmente, che chi afferma veder noi i corpi in « sè stessi, ed esser la vera cagione dell'idea che noi n'abbiamo, pronun- « cia de' termini, che sono tanto incomprensibili quanto dicendo un cir- « colo quadrato » (*De la République des Lettres*, Mai 1685, art. 3). Nella sostanza io sono d'accordo col P. Malebranche in questa parte; solo non convengo con lui nell'uso ch'egli fa della parola *percezione:* io distinguo l'atto con cui veggo, dall'idea veduta; ammetto che l'idea o l'*essere ideale*

Che se la dottrina del Romagnosi si restringesse solo a dire, il sentimento dell'universo esteriore, materia della cognizione nostra, non essere che un effetto di due cause, l'una diversa da noi, l'altra noi stessi; saremmo i primi a convenire nella sua sentenza; e abbiamo già parlato a lungo della limitazione che riceve la cognizione nostra dal modo onde noi riceviamo la materia di questa cognizione (1). Ma il Romagnosi non restringe al solo sentimento questa teoria; la stende a tutto; egli vi acchiude anche la parte formale della cognizione; il principio stesso di contraddizione diviene nelle sue mani una semplice modificazione o *vibrazione* dell'anima nostra; però tutto è soggettivo, d'un valor relativo a noi: chi non intende avervi qui la distruzione di ogni verità, un idealismo trascendentale?

Che se noi cercheremo per che via un filosofo pervenga in tali assurdi; sempre troveremo, lo sragionamento originarsi, a dirlo di nuovo, da qualche prevenzione. La prevenzione dominante nella mente del Romagnosi è appunto la pretesa impossibilità di avervi un *ente ideale* distinto e congiunto collo spirito, col quale noi veggiamo le cose, perciò l'ammettersi senza dimostrazione, senza esame alcuno, che la conoscenza non possa esser altro che una semplice modificazione dell'anima. Non si trova la minima prova di sì fondamentale proposizione in tutte l'opere del Romagnosi: per tutto ell'è supposta come

---

è indipendente dall'anima nostra, all'opposto dico che l'*atto dell'anima* è dipendente dall'*idea*, e senza di questa non esiste. Però l'*atto* in quanto si distingue dall'*idea* non è che una pura astrazione, cioè esiste solo l'atto che termina nell'idea: quello non si può divider da questa realmente senza distruggerlo, ma si può dividerlo da questa mentalmente, cioè intendere ch'egli è una parte di un tutto, diversa dall'altra parte (l'idea) che entra a formar questo tutto. Oltracciò io chiamo propriamente *intuizione* quell'atto onde lo spirito nostro vede l'essere ideale (l'idea), e *percezione* quello onde insieme sente ed afferma l'essere reale e sussistente (la cosa). Molte volte trovo necessario conservare questa proprietà di lingua rigorosamente. Noto in fine che il Genovesi medesimo ammise e difese valorosamente la distinzione del Malebranche fra l'idea e l'atto dello spirito che la intuisce (*Element. Metaphys.* P. II, prop. xxix, xxx); e da questo filosofo italiano il Romagnosi, che ne fa tanta stima, fino a pubblicarne e commentarne la Logica pe' giovanetti, avrebbe potuto imparare un vero così importante.

(1) *N. Saggio* Sez. VI, c. XI.

indubitata, evidente. All'incontro ciò è appunto quello che gli negano gli avversarj. Vuolsi vedere con che piena fiducia egli tolga a provare che noi non conosciamo le cose in sè stesse? « Una funzione di risultato, dice, fra due agenti potrà essa « forse diventare forma sostanziale di uno di quegli agenti? Il « senso poi di un mio movimento può forse rappresentare la « mia figura » (1)? Certo no, rispondo io; e appunto per questo voi dovreste vedere, essere al tutto impossibile che la cognizione umana sia il risultato di due agenti, consista nel senso d'un semplice vostro movimento. Un semplice vostro movimento non potrà mai farvi conoscere nè la vostra figura, nè alcuna forma sostanziale, nè darvi la minima idea di sostanza o di figura. Ora, dato anche che voi non conosceste nè la vostra figura, nè niuna forma sostanziale, come asserite; tuttavia voi ragionate e di figura e di forma, e però ne avete almeno le idee generiche. Ma primieramente, è egli possibile che abbiate le idee generiche di forma e di figura, se prima non avete percepite le forme o figure particolari onde coll'astrazione (secondo il vostro stesso sistema) traete le idee generiche? Ancora, è egli possibile che il senso d'un vostro movimento sia l'idea della forma e della figura in genere o in ispecie? C'è per lo meno tanta assurdità a pensare che un movimento vostro sentito sia l'idea della figura e della forma in genere, quanta voi stesso ne trovate a pensare che un vostro movimento sentito sia l'idea della vostra vera e real figura particolare, o di una particolar forma sostanziale qualsiasi, vera o falsa. E potreste voi conoscere che fra movimento e forma non ci ha similitudine alcuna, e che però quello non può rappresentar questa, se voi non conosceste veramente e la forma e il movimento?

Ma il Romagnosi non vedendo la possibilità di alcun altro partito, tiene per indubitato, e nè pur bisognevole di prova, che ogni idea nostra sia appunto il senso d'un semplice nostro movimento, una semplice nostra modificazione; e di qui muove tutto il discorso, come da punto fermo, a suo credere, nè pos-

(1) *Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. V, 9.

sibile a porsi in controversia. Egli toglie fin anco a provare, che colla visione diretta delle essenze, noi saremmo meno assicurati della connessione reale fra noi e la natura, di quello che sia coll'effetto della azione e della reazione. Non vede qui, che la visione delle essenze non impedisce e non è contraria all'azione e reazione (1), che si compie nel sentimento, il quale presta materia alla visione stessa. Ma lasciando ciò, udiamo attentamente come egli ragioni della supposizione, che noi avessimo la vision delle essenze: « Tanto la scienza quanto la « ignoranza sono qui impossibili, perchè è assurdo il pensare « che una mia affezione di risultamento attivo possa essere una « essenza esterna, o l'immagine reale di alcun che » (2).

Eccoci qua! noi gli accordiamo, che una nostra affezione non può essere immagine reale di alcun che; anzi non può essere immagine di sorta alcuna; e in questo appunto consiste l'assurdità del suo sistema; perocchè vuole che la nostra conoscenza sia *una affezione di risultamento attivo*, e confessa in pari tempo, che non può essere *l'immagine di alcun che*. Ancora, egli mette come fuor di dubbio, che in ogni caso si tratta d'una affezione nostra; ma questo è il supposto da lui, che non si dà la menoma cura di provarlo, o di esaminarlo; e tale supposto è il fondo de' suoi ragionamenti fabbricati sopra di esso; il perchè appunto quel supposto è ciò che più dee essere cimentato con sottile esame, ed è ciò, dico io, che all'esame non regge, ciò dove si asconde il fracidume del fondamento, che cedendo fa crollare tutto l'edificio.

Ma il Romagnosi sostiene tuttavia, che l'uomo possiede il vero. Qual ragione ce ne dà? eccola, e si consideri qual forza ella possa avere: « perocchè, dice, anche nella ipotesi del- « l'idealismo isolato, la cognizione non essendo che un mero « atto variato infinitamente del me pensante, altro propria- « mente non rimane in ultimo fuorchè l'idea d'un che inco-

(1) Questa espressione di « azione e reazione » è un vero barbarismo in metafisica; ma mi si permetta di usare qui l'altrui linguaggio, che più sotto porrò alla prova della critica.

(2) *Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. V. 10.

« gnito (1), autore di questi atti, e che noi connotiamo coi « varj segnali intrinseci di questi atti » (2).

Questo è quanto un dire: non sono possibili che due sistemi, l'idealismo famulativo, e l'idealismo isolato. Nell'uno come nell'altro la cognizione è sempre un mero atto del *me* pensante, l'idea d'un che incognito. Dunque, se c'è il vero nell'idealismo isolato, egli c'è ugualmente nell'idealismo famulativo. Vi par egli questo un bel ragionare? E che ritirata troverà il Romagnosi, quando gli sarà risposto che il vero non c'è nè nell'uno nè nell'altro idealismo? E che? si pianterà forte col dire, che non si può uscire dal circolo dell'uno o dell'altro de' due sistemi? Il pirronista glielo accorderà volontieri, e conchiuderà: « sì, e appunto perciò non si dà vero alcuno: io accetto di tutto buon grado la vostra concessione ». Ma il vero difensore della verità gli dirà per opposto: « vi nego la maggiore del sillogismo, perocchè accordandovela io, il pirronista l'avrebbe vinta su di voi e su di me ugualmente ». Il Romagnosi si stupirebbe forse di tal negazione; ma finalmente dovrebbe capire, che egli si era dimenticato di provare quello che innanzi tutto dovea provare, il perno della disputa, cioè, che il conoscere sia e non possa esser altro che un mero atto a modo dello spirito senza un oggetto ideale distinto per natura dallo spirito stesso. Tirato a tutta forza sul vero terreno della lotta, egli dovrebbe sostenere, a mal suo grado, di veder posto al tormento logico quel pregiudizio sul quale egli edificava con tanto di sicurezza la mole del suo sistema.

Rechiamo un altro passo del nostro filosofo, dove il concetto, che egli si fa del vero, viene ricapitolato: « L'errore sta « nella difformità fra i giudizj che si fanno e si possono fare.

---

(1) Come c'entra qui l'idea d'un che incognito? Io veggo benissimo come un atto dello spirito risultante da' rapporti delle due cause che lo producono sia un che incognito: ma il dire che sia « l'idea d'un che incognito », questo è un salto mortale; l'idea vi è intromessa nel ragionamento come un personaggio improvviso che apparisce sulla scena a porte chiuse: con tali apparizioni improvvise e senza nesso la buona logica de' nostri filosofi fa pur de' giochi maravigliosi!

(2) *Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. V, 15.

« Tanto la verità, quanto la falsità sono un sì ed un no (1). « Quelli del vero sono immutabili quanto le essenze reali di « fatto, e le azioni di queste essenze. Distinguasi la contingenza « di queste azioni, dalla natura loro (2). Quelli del falso sono « mutabili perchè possono essere cangiati mediante un irrefra- « gabile ragguaglio colla normale suddetta (3). Il colpo che « deriva da una data forza sufficiente o insufficiente (4), bene « o male diretta (5), è un risultato di fisica necessità. Il bene « e il mal giudicare sono risultati di una stessa necessità (6). « Correggere un errore è sinonimo di riandare lo stesso oggetto « e concepire un giudizio normale invece di un giudizio non nor- « male, e di emettere un sì nel normale, ed un no nel non « normale che prima portava il sì. Ecco la ritrattazione » (7).

Nelle quali parole apparisce manifesto,

1.° Che il vero ed il falso sono risultati di fisica necessità, perchè effetti dell'azione di due forze, esterna ed interna;

2.° Che esso è cosa, che viene prodotta di mano in mano come una merce materiale;

3.° Che esso non ha alcuna necessità in sè stesso se non ipotetica, cioè tale quale è la natura delle cause che lo producono, le quali (l'universo e noi) sono non solo nelle loro azioni, ma ben anco nella loro natura contingenti, quando non si voglia ammettere la natura eterna ecc.; e che perciò, diremo noi, il vero non è vero, *quod erat demonstrandum.*

---

(1) Il *sì* non è che l'approvazione che si dà al vero, non il vero stesso.

(2) Egli pare che la natura « delle essenze reali di fatto » (maniera di parlare straniera alla filosofia) non sia contingente, ma necessaria. Si vuol forse supporre le cose reali e di fatto immutabili ed eterne?

(3) Purchè il colpo, secondo la frase che segue, venga da una forza sufficiente, sia forte abbastanza!

(4) Un colpo più forte fa il vero, un colpo men forte il falso!

(5) Che cosa c'entra qui il « bene o male diretta »? secondo qual direzione si darà il colpo, quando dandosi il colpo si tratta di formare il vero, e però il vero non c'è precedentemente da poter servire di norma?

(6) Sembra dunque che nel Romagnosi non si dia mai imputazione morale negli errori che si prendono. Io ho dimostrato in quella vece, che, generalmente parlando, gli errori non sono necessarj, ma volontarj (Vedi *N. Saggio* Sez. VI, c. XIV dell'ediz. di Roma 1830).

(7) *Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. V, 18.

Da queste dottrine debbono seguire tutte quelle conseguenze morali da noi sopra indicate, favellando del criterio del C. M.: proviene da esse la impossibilità di una morale obbligazione, appunto perchè la verità, in cui ha propria sede l'obbligazione morale, è ridotta ad avere un pregio meramente relativo, e non punto assoluto. Quindi il vero non vale più per sè, ma pe' vantaggi che ci apporta, ecco l'UTILITA' messa nel luogo della VERITA' e della GIUSTIZIA: questa (cioè il nome di questa) diviene una servigiale di quella: ecco il PIACERE che caccia dal mondo il DOVERE, per regnarvi egli solo.

Il Romagnosi non si trattiene dal cavare egli stesso alcune di queste terribili conseguenze. La sua morale filosofica non mostra quasi mai alcun altro fondamento, se non quello dell'utilità, e dirò anco dell'utilità materiale. Egli dice espressamente che « il pregio della verità consiste ESSENZIALMENTE ed « UNICAMENTE nella efficacia di cogliere la realità effettiva delle « cose, onde ottenere i beni e schivare i mali » (1). Quindi insegna pure, che l'ignorare lo stato reale delle cose non è male per noi, appunto perchè tutto il bene, tutto il valore delle scienze sta sempre unicamente nel poter operare sulla natura (2).

Ma per quantunque operi io sulla natura, diverrò io mai buono o cattivo? sta chiuso ogni cosa ne' fisici beni? non intende il Romagnosi, che i fisici beni sceverati dai morali (nel senso vero e non contraffatto della parola) sono la materia dell'umana infelicità? il tormento di un essere creato per l'illimitato, per ciò che è puro e celeste?

---

(1) *Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. IV, 10, 11.

(2) « Quand'anche giungere si potesse a conoscere le cose in sè stesse, « e poteste accertarvi che i vostri concetti sono rassomiglianti allo stato « reale delle cose, che cosa avreste voi guadagnato per l'ULTIMO VALORE « delle scienze? Nulla affatto fino a che non vi foste assicurato che per « mezzo di queste somiglianze voi operar poteste sulla natura ed essa sulla « mente vostra per ottenerne UTILITA' » (*Vedute fondamentali* ecc. Lib. I, c. V, 10).

Alcuni col vocabolo di utilità comprendono anche i beni morali, cioè la virtù e la giustizia. Il Romagnosi non parlando che di que' beni che nascono dall'azione di noi sulla natura e della natura su noi, ci toglie fin anco la possibilità di interpretare il suo detto in un senso meno abbietto.

CAPITOLO XXXVI.

CONTINUAZIONE.

I criterj adunque del Mamiani e del Romagnosi non conducono alla certezza, perocchè non è certezza quella che si appella con tal nome da' nostri autori: que' criterj non conducono alla verità, perocchè non è verità la verità del C. M. e del Romagnosi.

Queste severe, ma irrepugnabili conclusioni a cui noi siamo venuti, cercando l'intimo concetto che i nostri autori stessi aggiungono alle parole *certezza* e *verità*, possono ugualmente applicarsi a tutti i sistemi che finiscono col riporre nell'anima umana o nella compotenza dell'anima colla natura il criterio: perocchè tutti vengono diffinendo la scienza e la verità *un modo dell'animo nostro*, cioè di un essere accidentale e senza consistenza, senza dignità propria e senza autorità (1).

Per evitare un sì fatto tracollo mortale, per salvare in qualche modo la natura divina della verità, mantenendo nello stesso tempo, ch'essa sia un modo dell'anima umana, non si vede

---

(1) Quelli che posero il criterio nell'autorità, non è bisogno di ribatterli a parte; poichè dovendo esser sempre l'anima nostra quella che riceve le dottrine, che ci venissero comunicate dall'autorità di chicchessia, essi debbono pure dichiararsi, dicendoci chiaro, se le dottrine dell'anima ricevute sieno un semplice modo dell'anima, nel qual caso partengono a' precedenti, o pure se queste dottrine hanno una entità ideale loro propria, nel qual caso appartengono ad alcuno de' sistemi che formano la seconda parte della nostra Tavola sinottica de' criterj della certezza.

Io dovrei bensì por mano ne' sistemi tracciati in questa seconda parte della Tavola indicata: e mostrar prima in che e perchè io mi diparta dal Malebranche; e poi come coloro che hanno considerato il primo vero quale nell'anima uostra uoi il possiamo coll'osservazione rilevare, pecchino or di eccesso or di difetto; e come il sistema vero si debba allogare tra Pittagora e Platone; non potendosi indicare un primo vero, che essendo minore di quello ch'io pongo, far possa l'ufficio di criterio universale, o che essendo maggiore, non sia soverchio a quest'uffizio.

Ma l'entrare a mostrar ciò, mi divagherebbe troppo dalla conversazione che ho preso a fare col C. M.; nella quale d'altra parte continuandomi, verrò forse a capo di metter via meglio in chiaro il mio pensiero; giacchè tutta la difficoltà, a mio parere, sta nel bene intenderlo; e, dove bene sia inteso, penso che non possa essere più posto in controversia.

che un rimedio; ma questo rimedio è assai peggiore dello stesso male a cui si vuol riparare.

Il rimedio di cui parliamo, s'intenderà subito, ove si prenda il sistema che abbiamo esaminato, da un altro manico, per così dire, giacchè ogni cosa ha pure i suoi due manichi.

Gli autori esaminati danno al *vero* le qualità dell'*uomo;* si potrebbe fare il contrario: dare all'uomo le qualità del vero: ecco l'altro manico di cui parlavo.

Dico che si potrebbe sentir con essi quanto al principio, che il vero non sia altro che un modo dell'essere umano, e tuttavia mantenerlo nel possesso delle sue divine qualità, cioè della immutabilità, eternità, necessità, universalità ecc. Ma in chè modo? Con un po' di coraggio. Basta osar di dire, che l'uomo stesso ha veramente tutte quelle sublimissime doti, e che la contingenza, la mutabilità ecc. non è che l'uomo fenomenico ed esteriore, non è il vero uomo, non quel mirabile *Io,* soggetto occulto, che è così comodo a potergli far fare tante belle cose, senza che egli venga giammai fuori del suo nascondiglio a darci una mentita. Veramente, fra' nostri italiani non v'ebbe per anco alcuno, a mia saputa, a cui bastasse di tanto il coraggio; ma la cosa non va così altrove; non va così, per esempio, de' filosofi tedeschi; troppi de' quali hanno veramente un coraggio gigantesco pari all'ingegno. Di qui è, che sebbene ne' lor sistemi, come ho già osservato, giaccia sempre in fondo un elemento soggettivo, tuttavia essi mantengono al vero, meglio de' filosofi di ogn'altra nazione, le sue qualità sublimissime, divine; immaginando un soggetto che si oggettiva, e che riesce a vincere o sia ad assalire di nuovo in sè il proprio oggetto: per il che tendono essi incessantemente a divinizzare il pensiero, e finiscono assai spesso in qualche sistema di panteismo.

CAPITOLO XXXVII.

GRAVI CONSEGUENZE DEL SISTEMA DEL C. M.

Ora io non vorrei che per altri si credesse aver io in qualche parte appiccicata al Mamiani una opinione non sua. E sebbene niente abbia io detto, che nol provassi con luoghi tratti

fuori dal suo libro, tuttavia a dileguare ogni dubbio mi spiegherò meglio.

Non volli io già dire, che il C. M. nell'animo suo negasse alla verità quelle preclare doti, che tutto l'uman genere le concede, e sempre le concesse, di essere cioè una, universale, infinita, immutabile, eterna ecc. Dissi solamente, che queste doti innegabili della verità, della quale l'uomo partecipa, non si possono mantenere a lei nel suo sistema, ma rimangono senza spiegazione, sono rese impossibili.

I passi del libro del Mamiani che ho addotti mostrano quanto egli cedesse a questa consegnenza necessaria della sua dottrina.

Ma que' passi non impediscono che non ve n'abbiano degli altri, dove il Mamiani confessa ingenuamente, che la verità è fornita di tutte quelle eccellenti prerogative; ingegnandosi fin anco di spiegarle, e di conciliarle coi principj della sua filosofia.

Ora l'udire dal Mamiani, che la verità è per essenza immutabile, necessaria, cogli altri pregi toccati, è a noi cosa assai lieta; sì perchè ci troviamo qui consenzienti con un pregiato uomo, e sì perchè quella concessione ci dà diritto di domandargli qualche spiegazione di doti sì eccelse, o almeno di chiedergli che non voglia rendercele impossibili col rimanente di sua dottrina.

E non ripugnano esse quelle altissime proprietà del Vero con tutta l'intima e sostanzial parte della filosofia del Mamiani?

Da prima, se, come egli vuole, le cognizioni nostre vengono tutte dalle cose esterne, e dall'uso delle nostre potenze che vanno elaborando, per così dire, le impressioni di quelle, senza che in dette potenze preesista alcun lume naturale, alcuna prima intuizione; egli si par manifesto, che le nostre idee non potendo esser che analoghe alle cose onde originariamente procedono, non avranno nulla d'immutabile e di necessario, se anche queste non l'abbiano. Il C. M. sente la verità di questo principio, che pone, non potervi aver più nell'effetto che nella causa, e perciò dice così: « Questo salire dello scibile dal « transitorio al durevole, dal vario all'immutabile, dal limitato « all'universale, e dal contingente al necessario mai non avrebbe « luogo qualora il necessario, l'eterno, l'infinito e l'immuta-

« bile non dimorasse veramente per mezzo tutte le trasforma-
« zioni della materia e dello spirito » (1): parole molto osservabili, e che non dobbiamo credere sfuggite inavvertitamente al nostro filosofo; perocchè sono una conseguenza necessaria delle premesse.

Le premesse sono:

1.° Che tutte le idee vengono dalla *materia*, e dallo *spirito* nostro, che risponde colle sue interne operazioni alle impressioni di quella;

2.° Che nelle idee si trova il durevole, l'eterno, l'immutabile, l'universale, l'infinito, il necessario.

La conseguenza è,

Che dunque il durevole, l'eterno, l'immutabile, l'universale, l'infinito, il necessario debbono trovarsi nella materia e nello spirito nostro, per mezzo a tutte le loro permutazioni.

Chi non sente quanta attenzione meriti una simigliante dottrina?

E pur questo è l'unico partito a cui si possa appigliare ogni filosofo sensista, o puro o misto, il quale non voglia negare alle idee quelle loro innegabili prerogative. E qui, se non erro, consiste forse la differenza più notabile, che parte il Mamiani dal Romagnosi; perocchè sebbene tutt'e due sensisti, pure il Mamiani non lascia dubitare di sè circa l'ammettere candidamente i sublimi caratteri proprj delle idee e della verità, quando all'incontro il Romagnosi egli pare, andando al fondo, che non li ammetta già con ischiettezza, ma, mi si conceda il dirlo, subdolosamente al suo solito, come un'apparenza, di nulla potendoci noi ben assicurare nel suo idealismo associato, tenebroso e fatale (2).

(1) P. II, c. XIX, IV.

(2) Il Romagnosi dà vanto al suo sistema, come a quello che spieghi agevolmente il modo onde l'uomo può agire sul mondo esteriore. Pure in ogni sistema qualsiasi nel quale si ammetta l'*influsso fisico*, come nel nostro, quell'azione sul mondo è spiegata ugualmente. Son però da considerarsi bene quelle parole del Romagnosi « La cognizione che vi perviene, « essendo un'azione reale che si fà in voi, voi non uscite da voi stesso, « dalla vostra mente per operare sulla realtà » (*Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. V, 16): parole alquanto equivoche, perocchè egli sembrerebbe

Il C. M. adunque si getta a questo partito unico che gli rimane: accorda alle cose, cioè alla materia ed allo spirito nostro, gli altissimi caratteri delle idee.

« Abbiamo ravvisata » (così riassume egli il suo pensiero) « un'armonia perfetta tra il mondo nostro cogitativo e il mondo « della realità, imperocchè in entrambi abbiam discoperto sub- « bietti immutabili e indivisibili che sono perno al circolar « moto dei cangiamenti materiali e intellettuali. Quelle unità « poi, le quali si formano entro la nostra mente per la con- « templazione del simile (1), abbiamo veduto essere una ripro- « duzione (2) vera e certa delle unità originarie di subbietti e « di azioni, e perciò darsi in qualche modo (3) l'universale in « natura » (4). Così egli pretende che l'universalità, l'unità, l'immutabilità e l'indivisibilità siano di pari nelle cose, e nelle idee che dalle cose si derivano; e che le idee acquistino quelle loro prerogative dalle cose reali, da cui egli le vuol provenute.

Però de' soggetti reali in un luogo egli dice: « Nel fondo « d'ogni soggetto minutamente cercato (5) noi rinveniamo qual- « che porzione d'identità, che persiste e non cangia, e la quale, « si vedrà a suo luogo procedere dalla natura eterna e immu-

da esse, che la stessa realità esterna fosse qualche cosa appartenente a noi, alla nostra mente, come vuole l'idealista puro, intendendosi allora perfettamente come tutta l'azione nostra dentro di noi si compia. In un sistema sensistico-ideale quelle parole non ammettono altra interpretazione.

(1) Io ho mostrato che il simile delle cose non è che una relazione che esse hanno colla mente nostra, e quindi niente che sia in esse di reale. Vedi add. L. II, c. XXXIII—XXXVII.

(2) Se la mente riproduce le unità originarie delle cose, in tal caso queste unità che hanno bisogno di esser *riprodotte* non si trovano nelle singole sensazioni. Se non si trovano nelle singole sensazioni, sono una fattura della mente; se sono una fattura della mente, come si può sapere che elle corrispondano alle *unità* che sono nelle cose?

(3) Ho già notato che l' « in qualche modo » svela la titubanza dell'autore.

(4) P. II, c. XX, *t*.

(5) Il C. M. dove avesse voluto, ed era desiderabile, mantener sempre una stessa forma di parlare, qui avrebbe dovuto dire « nel soggetto sostanziale », in luogo di dire « nel fondo d'ogni soggetto ». Perocchè egli ammette pur sempre due soggetti maritati insieme, l'uno *fenomenico* e l'altro *sostanziale*, i quali, a dir vero, mi sembrano tutto simili a que' mostri che nascono giunti per le reni.

« tabile di certi subbietti (1), ove la unità sua è reale e ri-« sponde all'unità intellettiva che andiam formando » (2).

Nel qual luogo notisi, distinguersi la unità intellettiva (delle idee) dalla unità reale (de' soggetti reali): sicchè la natura eterna e *immutabile* attribuita dal Mamiani a quc' soggetti, non può mica intendersi per quella che si trova nelle loro idee o possibilità eterne; ma in una unità giacente in essi realmente sussistenti: trattasi anzi di spiegare l'unità intellettiva (delle idee) mediante l'unità reale (delle cose), derivando quella da questa.

E però in altro luogo generalmente dice, che « ogni sostanza « dee risultare di modi mutabili, e d'un subbietto uno, indi-« visibile, immutabile e perpetuo » (3): dove apparisce, che l'unità, l'indivisibilità, l'immutabilità e la perpetuità sono dal N. A. attribuite alle sostanze tutte, niuna eccettuata.

Ora poi dall'aver egli dato l'immutabilità e l'eternità a' soggetti reali, conveniva di conseguente, che dichiarasse pure eterno lo spazio ed il tempo (4); e così egli fa veramente senza alcuna esitazione:

« La durata e lo spazio (dice egli) comunicano insieme la « loro *infinità* rispettiva, cioè a dire che la durata è per tutto « lo spazio, e questo persevera nella lunghezza *eterna* della du-« rata » (5). E udiamo con che argomenti s'ingegni di provare così gravi affermazioni:

---

(1) Secondo la dottrina de' nostri maggiori, il soggetto eterno non è che *Dio;* tutte l'altre nature hanno avuto principio.

(2) P. II, X, III. Egli è dalla *perennità* o continuità supposta, secondo il Mamiani, nel concetto del tempo, che scaturiscono quelle mirabili doti de' varj soggetti delle cose: « Con tale scienza del tempo ci è venuto aperto « l'ingresso (dice) alla cognizione delle sostanze e di ciò che per entro le « cose è immutabile, necessario, infinito » (P. II, c. XX, I). Egli si appella al senso comune; ma il senso comune ha mai pronunciato che nelle cose v'abbia l'immutabile, il necessario, l'infinito? Povero senso comune, se avesse proferito sì strana corbelleria!

(3) P. II, c. XIV, II.

(4) Il tempo eterno! bel pensamento da vero, e novissimo; perocchè fin qui il mondo usò sempre di contrapporre come opposti fra loro il concetto del *tempo* e quello della *eternità*.

(5) P. II, c. VII, IX.

« E prima, che la durata sia in tutto lo spazio lo provammo « noi qui di sopra, là dove dicemmo ogni cosa dover comin« ciare o essere eterna. Se comincia, è nel tempo e quindi nella « durata: se non comincia e pur coesiste con gli esseri tem« porali (1), essa dura perfettamente continua. Che lo spazio « poi perseveri nella durata senza mai fine si trae da quello « che fu concluso intorno i subbietti immutabili. Ora, lo spa« zio è vero subbietto. Perchè da una parte egli non è un « fenomeno nato da azione e passione e accompagnato da al« cun movimento (2). Ma è semplice in sè medesimo, e iden« tico in perfetta guisa. D'altra parte, egli riceve in sè tutti « i modi dell'estensione e tutti i fenomeni del movimento (3).

(1) Ma gli esseri temporali non sono temporanei? E se son tali, la durata non può coesister sempre con essi. Non c'è verso dunque, altro che d'ammettere che gli esseri *temporali* sieno *eterni!* Niuna maraviglia, giacchè abbiamo veduto, che, giusta il Mamiani, in tutte le sostanze avvi la perpetuità, senza esclusione delle sostanze temporali.

(2) L'argomento è questo: « Lo spazio non è un fenomeno. Dunque egli è un soggetto. Ma i soggetti sono immutabili, eterni ecc. Dunque ecc. » Di questo passo si potrebbe andar Dio sa dove. Io osservo solo, 1.° che in fondo a quest'argomentazione giace una di quelle prevenzioni, dietro le quali i sensisti conducono i loro ragionamenti, senza darsi carico di provarle, senza nè pure annunziarle direttamente. La prevenzione di che parlo si è questa proposizione, che « tutto ciò che non è fenomeno sia un soggetto », sicchè niente altro v'abbia, nè aver vi possa, che non sia o soggetto o fenomeno. Un'affermazione così rigorosa, così limitata, è di quelle che solitamente si formano nell'animo per analogia di ciò che si vede ne' corpi. Questi sono composti di fenomeni e di soggetto: dunque si conchiude, con nu terribile salto, tutto è composto di fenomeni e di soggetti. Tali analogie formano spesso il metodo pratico di filosofare della scuola, che s'attribuisce il nome di *sperimentale!* 2.° Che cosa è un fenomeno? quello che apparisce. Ora lo spazio non apparisce egli? dunque è un fenomeno, secondo lo stesso Mamiani. Per renderlo un soggetto, dovrebbe il Mamiani mostrare che sotto lo spazio apparente vi ha un altro spazio reale e non apparente: così avrebbe egli trovato il soggetto sostanziale dello spazio, seguitando i suoi propri principj.

(3) Or ora disse che lo spazio non è un fenomeno accompagnato da alcun movimento. Or qui egli riceve in sè « tutti i modi dell'estensione e tutti i fenomeni del movimento ». Come si conciliano queste due proposizioni vicine? O questi fenomeni del movimento affettano lo spazio, o no. Se lo affettano, egli non è più vero, che non sia « accompagnato da alcun moto », come avea detto. Se niente lo affettano, essi non appartengono allo spazio, nè può dirsi che lo spazio li riceva in sè. Onde uscirne? con-

« Adunque come vero subbietto, lo spazio dura continuo, cioè « ETERNO e senza possibile mutazione » (1).

Dove ce n'andiamo noi? se lo spazio è eterno perchè è un soggetto, se i soggetti sono eterni ed immutabili, egli dee avvenire che ogni ente abbia l'assoluto in sè stesso; perocchè qual cosa ci resta più a cercare dopo esser noi pervenuti all'immutabile ed all'eterno?

Il C. M. vede, ed accetta di tutto cuore anche questa indeclinabile conseguenza; coraggio dunque! udiamo anche questa sua teoria dell'assoluto:

« Da ciò viene manifesto, che sì nel principio nostro pen« sante, e sì nelle cose esteriori (2), risiede un essere necessa« riamente immune di variazione, e identico perennemente a « sè stesso: il che porta e solleva al fine il nostro intelletto « alla vera nozione della sostanza (3), cioè al subbietto uno,

---

verrà ricorrere indubitatamente a due spazj; l'uno *fenomenico*, l'altro *sostanziale*: ma chi potrà tollerare simigliante chimera? Oltracciò, se v'hanno due spazj, uno a ridosso dell'altro, potrà egli concepirsi come l'uno sia accidente, l'altro sostanza? — Fatto sta, che lo spazio veramente è un sinonimo dell'estensione, e non riceve mai movimento alcuno: nè v'ha in esso distinzione di accidente e di sostanza, distinzione al tutto propria de' corpi, i quali soli son anche quelli che hanno moto e divisione.

(1) P. II, c. VII, IX.

(2) Qui si distinguono due esseri immuni di variazione, l'uno nel principio nostro pensante, l'altro nelle cose esteriori. Ma del mio principio pensante, cioè di me che penso, ho io coscienza? Certo che posso averla: dunque egli forma il soggetto fenomenico. Se nel *me* fenomenico v'ha un invariabile, un altro ve n'ha pure nel soggetto sostanziale: dunque dovea dire, che nel principio pensante non v'ha un solo essere invariabile, ma due.

(3) Qui il C. M. parla della *vera* nozione della sostanza, poco appresso nomina le sostanze *vere*. Questa maniera di parlare involge relazione colla *falsa* nozione della sostanza, e colle sostanze *false*. Or a che mai tali distinzioni di sostanze vere e false, di nozioni vere e false? Vel dirò io. Tali distinzioni sono di prima necessità in una filosofia che si dispensa volentieri dall'osservare la proprietà nell'uso delle parole, e che le prende qui in uno, e qua in altro significato: ed egli è poi di prima necessità il non dare un fermo valore alle parole, quando la filosofia sia lontana dalla verità. Mi si permetta che illustri la cosa con un esempio. Torrò questo esempio dal vario significato che le parole *sostanza* e *soggetto* tengono nell'opera del C. M.

1.° In molti luoghi del libro del C. M., come nel sopraccitato, il carattere

« continuo ed immutabile, assoluto e non relativo, sostegno
« di tutti i modi, o vogliam dire di tutte le mutazioni. —

---

distintivo ed essenziale della sostanza è l'*immutabilità*. In altri però, egli ci presenta la *sostanza* come cosa mutabile, e solo il *soggetto* ce lo descrive per immutabile, come là dove dice « ogni sostanza dee risultare di « modi mutabili, e d'un subbietto uno, indivisibile, immutabile e perpetuo » (P. II, c. XIV, II).

2.° Ma in altri luoghi il *soggetto* e la *sostanza* divengono una cosa sola e tutt' e due *mutabili*, come là dove riceve per buona quella definizione « la sostanza è un soggetto che si modifica » (P. II, c. V, VIII).

3.° In altri pure egli dà dei modi espressamente al soggetto, sicchè come più sopra « la sostanza fu fatta risultare da dei modi mutabili e da un « soggetto immutabile », così è forza dire, che questo soggetto immutabile ha egli stesso dei modi mutabili, e qualche cosa tuttavia d'immutabile, come là dove dice che « la durata cade sempre in un solo essere, « cioè nel soggetto pensante e nei MODI di tal soggetto » (P. II, c. VII, II).

4.° Altrove distingue due soggetti, « l'uno fenomenale », e l'altro « sostanziale » che sta sotto al fenomenale (P. II, c. IV, IV), e dichiara immutabile non solo il *sostanziale*, ma ben anco il *fenomenale*, dichiarando « riporre egli la sua entità nella perpetua medesimezza, la quale si ripro- « duce in qualunque atto cogitativo » (Ivi).

5.° Egli però distingue la *sostanza* dal *soggetto fenomenale*, perocchè dice « la realità sua (del soggetto fenomenale) non domandare, onde si « faccia conoscere, la realità della sostanza » (P. II, c. IV, IV); sicchè qui v'ha un *soggetto* che non è più *sostanza*, e non ha nè pure bisogno della sostanza per essere conosciuto.

6.° Questo *soggetto fenomenale* però, che ha « la sua entità nella perpetua medesimezza », è la *spontaneità*, che necessariamente si modifica, com'egli stesso dice (P. II, c. IV, III), di maniera che « qualunque atto « d'intuizione è pure un modo particolare e determinato del subbietto « pensante, o dir si voglia del *me* fenomenico » (Ivi).

7.° Perciò questo soggetto *fenomenico* che « ha l'entità sua nella perpetua medesimezza », non è così immutabile come il soggetto *sostanziale*: di guisa che, in quanto alle cose esterne, dice che « error grave sarebbe « di reputare quelle identità fenomeniche » (nelle quali ripose il soggetto fenomenico), « le quali vediamo sussistere per mezzo infiniti modi variabili, « come la costante e immediata manifestazione dei soggetti continui, iden- « tici ed assoluti ». E quanto al principio pensante dice pure, « L'iden- « tico fenomenico (cioè il soggetto fenomenico) il quale sentiamo giacere « in fondo a tutti i modi della nostra spontaneità, non può dirsi immune « affatto da cangiamento » (P. II, c. VII, VII).

8.° Altrove poi ammette che la parola « subbietto sia estesa a significare « eziandio certa totalità di fenomeni, congiunti per totalità di spazio, di « tempo, di solidità, di colore, di moto, e d'altri accidenti » (P. II,

« Ora si dice esistere di là dal fenomeno un reale assoluto;

c. IV, VII). Sicchè « il subbietto » termina con essere un complesso di accidenti. Dove lo *spazio* si fa un accidente, sebbene altrove il faccia un *soggetto sostanziale* (P. II, c. VII, IX).

9.° Ma non solo il soggetto fenomenale è modificabile, ma ben anco quello che sta sotto alle apparenze, cioè il sostanziale; scrivendo in un luogo: « Chi ben si ricorda il determinato da noi sull'obbiettiva condizione « delle idee, vedrà che a un tale soggetto modificabile risponde forzata- « mente un soggetto MODIFICABILE estrinseco, il quale ed esiste per « sè, e SOTTOSTA' ALLE APPARENZE SENSIBILI » (P. II, c. V, VIII).

10.° Sparita adunque l'immutabilità del soggetto tanto fenomenale che sostanziale, converrà ancora ricercarla, se essa in alcun luogo si ritrova, nella povera sostanza prima squarciata fra modi variabili e soggetto invariabile. Di fatto il Mamiani dice, che « sì nel principio nostro pensante, e « sì nelle cose esteriori, risiede un essere necessariamente immune di va- « riazione, e identico perennemente a sè stesso: il che porta e solleva al « fine il nostro intelletto alla vera nozione della *sostanza* » (P. II, c. VII, VII).

11.° Se non che questa *sostanza* di nuovo si fa sinonimo di *soggetto*, che diviene anch'egli immutabile, soggiungendosi alle surriferite parole queste altre: « cioè al subbietto uno, continuo ed immutabile, assoluto e non relativo » (Ivi).

12.° Ma che! non solo la sostanza è ritornata immutabile; ma in un altro luogo anche i suoi modi acquistano d'un tratto l'immutabilità: « I modi « proprii delle sostanze sono un atto perpetuo ed immutabile di essè. Dato « per possibile il caso contrario, avverrebbe che i modi cangiando e pro- « ducendo con ciò un discontinuo, non potrebbero mai riassumere la forma « lor peculiare senza un atto nuovo e distinto del lor subbietto, il che « apporterebbe al medesimo un reale cangiamento » (P. II, c. XIV, II).

13.° In un altro luogo però dichiara passiva la sostanza stessa, e insegna espressamente « La sostanza passiva muta: e onde muti, le fa bisogno di « ricevere l'azione entro di sè »; soggiungendo: « da altro lato, questa « (l'azione) non può venir ricevuta immediatamente dal subbietto sostan- « ziale, stante ch'ei muterebbe: avvi dunque nella sostanza alcun che di- « stinto capace di ricevere l'esterna azione » (P. II, c. XIV, II); e qui ricorre a dire, che ciò che non muta è il *soggetto*; sicchè quando affermasi la mutabilità della sostanza, ciò che è immutabile è il soggetto; quando trattasi della mutabilità del soggetto, ciò che non muta è la sostanza: ora sono tutti e due immutabili, ora entrambi mutabili: ora immutabili più o meno: ora sotto al soggetto mutabile ve n'ha uno d'immutabile: ora è mutabile anche questo: ora i modi stessi sono immutabili e permanenti.

14.° Attese così opposte dottrine, appiccasi una terribile zuffa, nel libro del Mamiani, fra i diversi principj attivi da' quali procede il principio delle

« subbietto vero e immutabile di ciò che cangia o può patir mutazioni. D'una parte negasi che la mutazione venga dal soggetto: « Il « principio del cangiamento mai non può uscire dal subbietto immutabile: « esso è dunque estraneo al subbietto medesimo » (P. II, c. XIV, II). Così pure si dice il medesimo della sostanza, che « ella non può essere il « principio del cangiamento » (Ivi). Dall'altra, come si nomina di sopra una sostanza passiva, così qui parimente si trae in campo un soggetto passivo (Ivi).

15.° Questo mostrerebbe, che le azioni non appartenessero nè ai soggetti, nè alle sostanze; cioè che nè le sostanze, nè i soggetti fossero quelli che agissero. Egli è però facile a vedere, che se non operano nè i soggetti nè le sostanze, non riman più un principio che possa operare. Però il C. M piegasi docilmente ad un nuovo pensiero. La sostanza riceverà i movimenti, le *azioni* diverranno *organi* della prima efficienza, cioè del soggetto, e questo però non opererà se non mediatamente, per potere starsi fermo e non muoversi: « Segue — da ciò che ogni azione esterna a cui « succede una mutazione, è vera e certa efficienza, ossia è vero organo « della prima efficienza, perocchè se l'azione non penetrasse in maniera « arcana nella intimità della sostanza passiva, questa non potrebbe can« giare, stante ch'ella non può essere il principio del cangiamento: l'im« pulso poi immediato non può venirle dalla prima efficienza, imperocchè « questa essendo immutabile non agisce con mutazione » (P. II, c. XIV, II). Questa maniera di ragionare è pure oltremodo singolare. Dicesi che il soggetto, la prima efficienza non può dare l'impulso immediato alla sostanza passiva. Or bene, questa prima efficienza opererà mediatamente; che cos'è questo mezzo? l'azione, organo della prima efficienza, del soggetto. Ma l'azione è ella moto o quiete? Se l'azione è quiete, non fa nulla. Se è moto, torna la difficoltà, come il soggetto immutabile produca immediatamente l'azione. Vorremmo noi supporre un altro mezzo fra l'azione e il soggetto? di nuovo, questo mezzo o sarà mosso dal soggetto, o no. Se no, egli non riceve alcun impulso nè attività; se sì, il soggetto adunque gli comunica immediatamente il moto. Ognuno intende, che con un simile ragionamento si troverebbe una serie di mezzi infiniti fra il soggetto operante e la sostanza che riceve l'azione, senza che quest'azione giungesse però mai a penetrare nella sostanza.

16.° Perciò lasciato da parte questo operare mediato della prima sostanza, ci vengono innanzi i soggetti non più inerti, ma operanti di tutta lena: « Il cangiamento è determinato dall'attività del proprio subbietto » (P. II, c. XIV, II).

17.° Medesimamente le sostanze diventano attive, tenendo in sè la cagione de' cangiamenti: « Il cangiamento dee venire determinato, cioè dellbe « avere la sua cagione dentro l'essere della sostanza a cui appartiene » (Ivi).

18.° Nè solo diventano attive le sostanze, ma solo ad esse appartiene tutta l'attività. Quindi l'*immutabilità* in questo nuovo stato di cose appartiene ai modi che prima venivano dichiarati mutabili, la mutabilità poi alle

« cangiamento » (1); e poco più sotto dice ancora, che « sotto « i fenomeni o mutabili o identici esistono le vere sostanze, in « cui risiede l'assoluto di tutte le cose » (2).

Di più ancora, lo spazio medesimo sarà un assoluto (3), perchè è un soggetto sostanziale, e lo spazio poi così immaginato come una sostanza, infinita, immutabile, eterna, necessaria,

---

sostanze che prima immutabili si dichiaravano: « I modi della sostanza non « possono modificarsi. — Niente saprebbero effettuare: da che manca in « loro il principio attivo, concedendo il quale ei divengono tosto vere e « reali sostanze » (Ivi, III).

19.° Ora siccome le sostanze e i soggetti attivi, operando cangiano, così anche i soggetti passivi non sono immuni da cangiamento: « Gli atti dis« continui delle sostanze, o vogliam dire i lor cangiamenti, non mostrano « nè affatto scoperto, nè immune d'alterazione il proprio soggetto » (Ivi).

20.° La immutabilità tuttavia talora viene collocata non più nelle sostanze, o ne' soggetti, ma nelle loro facoltà: « Insegnano sempre i cangia« menti alcuna cosa certa e stabile intorno le facoltà e i modi proprii delle « sostanze, del pari che intorno i soggetti estrinseci » (Ivi).

Io non posso trovare in tanta incostanza e leggerezza di favellare niente di filosofico: in non vi ravviso vestigio di metodo. Per me il confronto de' varj luoghi citati forma un documento irrefragabile dell'imbarazzo delle idee dell'A. N., dell'inestricabile labirinto in cui egli si perde; nè m'ispira confidenza una tale filosofia. Non sono vacillanti i passi della verità, e nè anco quelli che alla verità soglion condurre.

(1) P. II, c. VII, VII. (2) Ivi, VIII.

(3) Insegna come una verità del senso comune, che lo spazio è « uno, « identico ed assoluto, che non può cessare di essere e che resta immuta« bile » (P. II, cap. VI, I); e poco appresso: « Tale vien reputato dal « senso comune degli uomini, i quali non dicono già potersi da noi imma« ginare lo spazio come infinito, ma essere egli sì fatto per intrinseca ne« cessità della sua natura » (Ivi, V). Questi concetti dello spazio sono indeclinabili nel sistema dei sensisti, nel quale di tutto si giudica secondo una legge secreta di analogia da ciò che avviene ne' corpi. Ove si consideri lo spazio con uno sguardo più elevato, e senza pregiudizj anteriori, egli non ci apparirà sicuramente eterno: egli è anzi un « modo della sensazione, e della loro materia »: però è com'essa materia limitato e temporaneo in quanto è reale: in quanto poi è ideale, ha solo un'infinità ideale o possibile come tutte l'altre cose. Questo è ciò che io ho dimostrato nel *N. Saggio* Sez. V, c. XVI. — La filosofia che insegnasse essere lo spazio qualche cosa di reale, e tuttavia essere eterno per sua natura, cioè necessario, non potrebbe mai venire accettata dalle nazioni cristiane, imperocchè in qualsiasi modo s'intenda, sarebbe sempre direttamente opposta ai dogmi della loro religione. Per chi dunque scrive il C. M. se non iscrive per quella parte di mondo che professa il cristianesimo?

inchiuderà necessariamente una forza. Non si ritira il C. M. Tutto ci afferma; non esita punto a provare con sì fatto ragionamento, che tutto è pieno, e che non si dà vuoto in natura:

« Il primo (concetto certo) è quello che nega la possibilità « del vuoto assoluto. E di vero, se la forza di resistenza è un « reale subbietto (1), ella è continua e indefinita, e perciò in « qualunque parte dello spazio sta apparecchiata ad agire. Chi « fingesse il contrario e immaginasse la forza di resistenza in- « terrottamente distribuita, convertirebbe il continuo e l' in- « definito nel discontinuo e finito » (2). E poco innanzi: « Ei « non sembra possibile a concepire (3) che la forza motrice « esterna cadendo sopra un perfetto continuo quale è lo spa- « zio agisca in una parte più che in un'altra » (4).

Egli poi in alcun luogo distingue due forze, chiamando l'una « estensiva », l'altra « di resistenza ». Lascia però in dubbio se l'una sia forse un modo dell'altra (5); ma ad ogni modo entrambi le vuole infinite, e il loro nesso pure necessario e perpetuo: « Tali due forze (dice) trovandosi unite e contem- « perate l'una con l'altra, s'inferisce dalla cognizione che pren- « diamo di lor natura, quella unione non poter essere acci- « dentaria, imperocchè questo apporterebbe una mutazione nei « due subbietti (di quelle forze): simile contemperamento adun- « que è esso pure perpetuo » (6).

Il pensiero però che sembra più dominante nell'animo del N. A. si è quello di ridur tutto a una forza unica: egli mira

---

(1) Quando si volesse applicare ad essa il nome di *subbietto*, e perchè dovranno essere un solo, e non potranno esser più i subbietti resistenti? altro è che in tutti questi subbietti la forza sia della stessa specie e qualità, altro è che quella forza costituisca un individuo solo. Si confonde adunque qui l'uniformità della forza colla unità individuale.

(2) P. II, c. XIV, vi.

(3) Bisognerebbe dimostrare che ciò fosse ripugnante e contradditorio.

(4) P. II, c. XIV, v.

(5) Ecco come in un luogo fa esser *soggetto* la forza estensiva, e *modo* la forza di resistenza: « La solidità si cambia in fenomeno di resistenza e « d'impenetrabilità per un aumento semplice di energia, provocato dalla « reazione del nostro principio spontaneo » (P. II, c. VI, vii).

(6) P. II, c. XIV, iv.

a segni manifesti verso una cotale grande unificazione delle sostanze,

« La forza adunque » (così dice assolutamente in un luogo) « a cui si vogliono riferire tutti i solidi dell'universo è una « perfettamente: ella è identica e illimitata: sottostà egualissima a tutti gli estesi ineguali, e non è più in una parte « dello spazio che in altra; laonde tutte le differenze dei so« lidi e le discontinuazioni loro debbonsi unicamente assegnare « a differenze di atti » (1).

In un altro luogo questa unificazione delle forze, che tornerebbe molto accetta a Spinoza, viene espressa ancor più chiaramente, perocchè si dà loro un soggetto unico, e questo soggetto unico si vuole che sia la forza di estensione, di cui sono modi il *resistente*, e il non resistente chiamato *vacuo*.

« Due sensazioni, quella cioè dell'esteso corporeo e quella « del resistente corporeo, permanendo congiunte e miste fra « loro per maniera insolubile, riescono parte identiche e parte « diverse con l'altra dell'estensione vuota, e così compongono « insieme non più un'assoluta multiplicità, ma una cotale unità « di subbietto e multiplicità di modi: il subbietto è l'esteso, « ed i modi sono lo spazio vuoto e lo spazio solido, il resi« stente e il non resistente » (2).

Ma un ostacolo viene improvviso tra' piedi al N. A., ed è una sentenza del senso comune, che quell'unico soggetto esteso, di cui egli favella con tanta compiacenza, cioè la *materia*, sia inerte: di che, se fosse, non gli potrebbe venir fatto di spiegare con quell'unico soggetto l'ordine dell'universo. Perciò risponde, che l'opinione che la materia sia inerte nasce unicamente dall'esser essa immutabile, secondo la natura de' soggetti: e dal non poter quindi essere cagione immediata di moto.

« Quanto al credersi dall'universale che simigliante subbietto « sia inerte, cioè che il movimento non sia un modo essen« ziale di sua natura, a noi sembra agevole arguire ciò dal-

(1) P. II, c. VI, VII. Ma se vi sono differenze di atti, questa forza agisce differentemente in punti diversi. Come adunque dicesi che sottostà egualissima a tutti gli esseri? onde nasce la ineguaglianza della sua attività ne' suoi atti? da un principio interiore a lei, o esteriore?

(2) P. II, c. VI, VIII.

« l'entità propria del moto, la quale consta di mutazione: e « quindi non può ricevere il principio suo immediato (1) dal- « l'essere, il quale non cangia. — Ma perchè da un lato i « corpi si muovono e assumono diverse figure, che sono modi « dell'estension resistente, dall'altro nulla può succedere in « una sostanza contro la sua natura essenziale, se ne trae la « conseguenza che nel subbietto comune dei corpi risiede una « perpetua facoltà di muoversi e di figurarsi (2), ricevuti (3) « avanti gli impulsi correspettivi » (4).

Nè si creda che questa facoltà di muoversi sia meramente passiva. Il C. M. dà alla materia, a questo mirabile suo soggetto, e dee dare per l'esigenza del suo sistema, anche la forza motrice, sebbene questo l'affermi solo come probabile (5).

« Di tal secondo numero (delle opinioni molto probabili) « è quella, per cui il Vico dichiara, la forza motrice, o come « egli l'appella, il conato essere uguale per tutto e presente « in ciascun minimo dello spazio e non differire da sè me- « desima per variazione qualunque di moto. — Questa opinione « del Vico si trae dietro l'altra, la quale pone che ogni por- « ziuncula di materia possieda del suo il principio motivo già « ricevuto da tutto il subbietto (6), e che in conseguenza

(1) Come ho notato di sopra, se il soggetto non può essere principio immediato di moto, nè pure può essere mediato. Perocchè o questo mezzo di cui si vale a produrre il moto, egli stesso si muove, o non si muove. Se si muove, torna la difficoltà; il soggetto sarebbe immediato principio di moto. Se non si muove, nè pur egli per la stessa ragione potrà essere principio immediato di moto; ma avrà bisogno d'altro mezzo; il che ci recherebbe ad una serie di mezzi infinita, nè verremmo mai ad avere l'effetto del moto.

(2) Ma non torna qui la difficoltà che si vuole schifare? se il soggetto ha facoltà di muoversi e di figurarsi, non è egli dunque variabile?

(3) Da chi verranno quest'impulsi? Si avverta che il soggetto di tutti i corpi è unico: se non vengon da questo, non possono venire da' corpi che non sono che suoi modi. Introdurrà il C. M. uno spirito motore universale? di ciò non ci ha vestigio nel libro del N. A., o farebbe contro a' suoi principj. Non veggo un'oscita da taut'angustia.

(4) P. II, c. XIV, IV.

(5) Ma se questo è solo probabile, anche tutto il suo sistema non può raggiuogere la certezza, ma solo la probabilità.

(6) L'unico ed eterno subbietto adunque, la materia, è sempre il grande agente.

« vano è supporre la comunicazione (1) del moto da corpo a corpo » (2).

E qui egli è prezzo dell'opera il far notare però una notabile differenza fra il sistema del C. M., e quello del Vico che egli allega, e della cui grande autorità par volersi fiancheggiare. Perocchè bramando noi di esporre qui tutta la tela del sistema del N. A., cioè la serie delle conseguenze, a cui venne indeclinabilmente condotto dall'aver messo quel primo principio, a fine di spiegare l'immutabilità e l'infinità delle idee, cioè che anche nella natura esistono cose immutabili ed infinite; egli è troppo necessario che noi ajutiamo il lettore a bene intenderlo, segnando qua e colà quelle diversità, che da' sistemi al suo affini nell'apparenza il dipartono, e massime da quel di Vico, col quale sarebbe agevole cosa il confonderlo e mescolarlo.

Stabilì adunque il Mamiani, essere la materia un soggetto unico, universale, immutabile, necessario, infinito. Ora egli pare che dia il nome a questo soggetto anche di « prima ef« ficienza », e attesa l'immutabilità sua, dice non poter essere il principio prossimo del movimento.

« Ogni azione esterna (così egli) a cui succede una muta« zione, è vera e certa efficienza, ossia è vero organo della « prima efficienza (cioè del soggetto immutabile): — l'impulso « poi immediato non può venirle (alla sostanza passiva) dalla « prima efficienza, imperocchè questa essendo immutabile non « agisce con mutazione » (3).

Che fa dunque questo soggetto immutabile, questa prima efficienza? ella produce quelli che il Vico chiama i *conati*, o come disse il Mamiani nel passo poco sopra citato, « ogni por« ziuncula di materia possiede del suo il principio motivo — « ricevuto da tutto il subbietto » (4). Si attenda dunque la differenza fra i due sistemi del Mamiani e del Vico.

Il Mamiani distingue tre cose, la materia soggetto, il prin-

(1) Quindi debbono pure esser vani gl'*impulsi esteriori*, che introduce in questa teoria del Vico non troppo a proposito il C. M. — Vedi il Vico *Dell'antichissima sapienza ecc.* C. IV.

(2) P. II, c. XIV, v.

(3) P. II, c. XIV, n.

(4) Ivi.

cipio motivo comunicato ad ogni particella di materia da tutto il soggetto, e finalmente il movimento.

Il Vico distingue pure tre cose, Iddio principio di ogni moto, la materia nella quale Iddio pose il conato o principio motivo, e finalmente il movimento; di guisa, che dice « Dio motore di tutte le cose riposa in sè stesso; la materia è in conato; il corpo esteso è in moto » (1).

Ciascuno intende qual differenza passi fra il sistema del C. M., e quello del Vico (2): procediamo innanzi nella esposizione del primo.

---

(1) *Dell'antichissima sapienza ecc.*, C. IV.

(2) Il Vico parlando della materia, la distingue in metafisica e fisica. Il *conato* l'attribuisce alla materia metafisica, alla fisica il moto. Iddio poi è quegli che dà il conato alla materia metafisica, a cui talora dà il nome di universo. Fin qui il Vico è chiaro, e questo basta a vedere quanto lontano da lui si trovi il nostro C. M.

Dopo di ciò, confesso che la dottrina del Vico intorno alla *materia metafisica* mi è oscura, e non giungo a conciliare fra loro i diversi luoghi in cui l'acuto napoletano ne ragiona.

Ve ne sono molti, in cui pare che per questa *materia metafisica* egli intenda qualche cosa di reale e di sussistente, come quando fa consistere in essa la sostanza de' corpi. In altri all'opposto questa materia metafisica viene descritta siccome una mera astrazione della mente: e questi ultimi luoghi a me sembrano più chiari de' primi, e quelli che contengono veramente la mente del Vico. E per fermo, che può avervi di più chiaro delle parole ove dice « il mondo fisico consta di cose imperfette, e indefinitamente divisibili, dove il mondo metafisico consta d'IDEE, ossia cose ottime, cioè di virtù indivisibili, che sono d'una indefinita efficacia » (*Dell'antichiss. sapienza*, c. IV). Qui si dice chiaramente, che il suo mondo metafisico è puramente il mondo delle idee: e però la sua materia metafisica non sembra dover essere che un essere ideale. In questo modo d'intendere il Vico, mi conferma il vedere come l'uomo grande sia in tanti altri luoghi più che platonico, e più che malebranchiano, di guisa che egli non censura già quest'ultimo filosofo per aver fatto troppo dipendere la nostra mente da Dio, ma più tosto per averla egli fatta dipendere dall'ente supremo troppo poco: « Quanto a noi, dice, tenghiamo per fermo che « Dio sia l'autor primo di tutti i moti, sì dei corpi, che degli animi » (Ivi, cap. VI). E ancora egli pretende di confermare la sua dottrina intorno ai punti di Zenone coll'autorità di Pittagora, di Timeo e di Platone, così dicendo: « Nè anche Pittagora ed i suoi seguaci, dai quali ci è « pervenuto il Timeo di Platone, quando ragionavano delle cose della na« tura, si sognarono mai che la natura constasse di numeri; ma s'ingegna« rono essi di spiegare il mondo ch'era fuori di essi loro, pel mezzo di « quel mondo CHE NELLA LORO MENTE S'ERANO COMPOSTO »

Conviene osservare, che il Mamiani sommette tutte le cose mutabili alle leggi della continuità, dicendo «Tutte le cose pertanto che esistono, qualora mutino, o sieno capaci di mutamento debbono risultare di continuità e di successione»; e questo trova essenziale a tutti i subbietti, soggiungendo «cioè a dire ch'elle sono vere sostanze e veri subbietti modificabili» (1).

(Ivi, c. IV). La materia adunque metafisica del Vico non è che la *materia comune intelligibile* di s. Tommaso, la quale poi non è che una pura idea astratta (S. I, LXXXV, 1, ad 2). Anzi qui appunto il santo Dottore rifiuta Platone, che voleva sussistere veramente una tal materia, non considerando ch'ella si forma da noi per un modo speciale di astrazione: *Et quia Plato non consideravit*, dice l'Angelico, *quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.* Di qui si vede, che, quando il Vico dice che quella materia è la sostanza de' corpi, non può ragionevolmente intendere, se non che sia l'*idea della sostanza*, ovvero che sia la sostanza riferita a' corpi, e non precisa da' corpi; il che mostrerebbe come il Vico tolse anche questo placito dall'Acquinate, il quale scrive appunto, *Materia—intelligibilis dicitur substantia secundùm quod subjacet quantitati* (Ivi). Un nuovo conforto riceve questa nostra maniera d'intendere il Vico dal vedere che la sua materia dà il soggetto alla matematica; il perchè dice della dottrina di Zenone, col quale pretende convenire, così: « Erroneamente si stima « la geometria depurare il suo soggetto dalla materia, o, per parlar colle « scuole, astraerlo da essa materia: perciocchè gli Zenonisti erano anzi « nella persuasione che niun'altra scienza trattasse la materia con maggior « precisione ed esattezza della geometria; intendendo però di quella materia che pura le veniva somministrata DALLA MENTE, cioè della « virtù dell'estensione » (*Dell'antichissima sapienza ecc.*, c. IV). Or chi non vede che i matematici non hanno per soggetto che una quantità possibile, delle idee astratte? E anco questo conviene a capello con s. Tommaso, il quale insegna che *species mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili, non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali* (S. XLVI, 1, ad 2). Finalmente ciò che più mi persuade, il Vico intendere per cosa ideale la sua materia metafisica, si è il vederlo sempre religiosamente aderente alla cristiana teologia. Ora egli non avrebbe biasimato giammai Cartesio dell'aver posto la materia creata e divisibile, come sembra di fare nel C. IV dell'opera citata, quando intendesse per materia qualche cosa di reale e di sussistente; perocchè un errore sì grave contro il dogma de' cristiani non poteva il Vico proferirlo nè per ignoranza, nè per volontà: — Egli è dunque da dire, che in que' luoghi, dove pare che alla sua materia metafisica aggiunga qualche realità, egli intenda di qualche proprietà delle idee, o di qualche attitudine dell'elemento materiale, quale giace ne' corpi, ed è indivisibile da essi.

(1) P. II, c. XIV, 11.

Coerentemente a tale dottrina, conviene che anche nel pensiero siavi inchiusa la percezione dello spazio, soggetto universale; e così afferma: « Nel sentimento (egli dice) il quale co« stituisce l'oggetto perpetuo del pensiero è sempre una perce« zione dello spazio, della solidità e del discontinuo, e un moto « correlativo in alcuno dei nostri organi: dai quali fatti poi « riscuotono il lor principio immediato le nozioni generali della « causalità » (1).

E quindi esce il concetto del tutto assoluto, venendo ogni cosa, come vedemmo, ridotta a quel soggetto unico, immutabile di tutte le cose mutabili: sicchè dice,

« Cotesta intima unione dell'impenetrabile e dell'obbiettivo « visibile con l'esteso è un fatto primissimo così vero e certo, « quanto misterioso all'umano giudicio. Per simile fatto noi « siamo introdotti dalla natura a conoscere fuori di noi i com« posti inseparabili, o vogliam dire che alla notizia dell'asso« luta unità e del multiplo assoluto aggiungesi la notizia del « tutto assoluto » (2).

In questo « tutto assoluto » per altro il C. M. riconosce un primo ente, una prima cagione; ma io confesso, che per quantunque attenzione abbia collocato nelle sue parole, non ne ho potuto mai capire il chiaro concetto. È dal principio di causa ch'egli deduce l'esistenza di questo essere. Ma primieramente egli dichiara, che « per le cose eterne e immutabili giammai « non giunge l'occasione di applicare il principio (di causa) « e conoscere s'egli s'appone alla verità. Che qualora si pensi « un essere (dice) cui non fece mai bisogno di venire deter« minato o prodotto, e un altro essere coeterno con lui ed in« commutabile, qual cosa ci farà credere uno l'effetto del« l'altro? forse perchè l'uno esercita sopra l'altro una virtù « determinatrice? ma se tal virtù nulla cangia e nulla princi« pia, per niente le si compete il nome di azione causale » (3).

Or queste cose immutabili che si pensano coeterne alla causa prima, sono essi i soggetti dichiarati tutti dal nostro autore immutabili? o è la materia infinita, soggetto universale? o è anzi quella sua, una pura supposizione?

---

(1) P. II, c. XIV, II. (2) P. II, c. VI, VIII. (3) P. II, c. XIII, IV.

In secondo luogo, io non rinvengo in nessuna parte del libro del C. M. chiaramente espressa la creazione della materia dal nulla; anzi, se ciò che dice della materia si dee intendere strettamente, ammettendola creata si contraddirebbe. Anco l'idea dominante di causa nell'opera del Mamiani è una virtù che *determina* gli esseri ne' loro modi, e non che li trae dal nulla; e però chiama la causa « l'esistenza *determinatrice* » (1); alla prima causa, al primo ente attribuisce di essere « quel che *determina* » (2). Di più, egli dice espressamente: « sono pertanto gli esseri tutti *determinati* da un primo ente; però al « modo della loro *determinazione* non può costituirsi legge veruna, dedotta dal solo principio di causalità » (3).

E qui si consideri bene ciò che il Mamiani vuol dire.

Egli sostiene, che il principio di causalità non contiene altro decreto se non questo, che in una serie di termini, cioè di cagioni ed effetti « il termine posteriore sia sempre diverso da « ogni anteriore e in una certa guisa prestabilita » (4), e in questo, secondo lui, sta il concetto della « ragione determinatrice », o della causa. Perciò dice, che il principio di causa non basta a sapere se l'esistenza del termine posteriore venga prodotta o solo occasionata dal termine anteriore, o sia, se

(1) P. II, c. XIII, III. Qui il C. M. dice bensì « che l'esistenza deter« minatrice », cioè la causa « non pure antecede di piena necessità l'esi« stenza nuova, ma eziandio la determina rispetto al modo e rispetto al « tempo ». Ma avendo egli fatti i soggetti eterni, non si vede come questi appartengano alle esistenze nuove; sembra anzi, che nuove esistense sieno nel linguaggio del C. M. unicamente i *modi* variabili de' soggetti, o del soggetto universale.

(2) P. II, c. XIII, III. Qui egli vuol trarre l'idea della prima cagione dalla mente di un idiota, e a tal fine l'interroga sulla supposizione che Iddio cangi un albero in fonte, e questa in fiore, e il fiore in animale, e ciò per la sua potenza creatrice. Ma quando anco la supposizione non avesse dell'assurdo, e non fosse grandemente anti-filosofica, ella non servirebbe però in alcun modo a chiarire l'idea di creazione, o a darne alcuno esempio, perocchè il trasformare l'una cosa nell'altra, non è già cavare dal nulla; nè chi solamente avesse la virtù di quelle trasformazioni, si potrebbe chiamare creatore giammai. Non si può adunque dire acconciamente che quell'ente che determina sia « la cagione prima, efficiente e necessaria di « tutte le cose » (P. II, c. XIII, IV), perocchè non istà l'esser cagione efficiente nel solo concetto di essere un'esistenza determinante.

(3) P. II, c. XIII, VII. (4) Ivi.

l'anteriore che quella serie determina « sieno esistenze valevoli ad agire l'una sull'altra intrinsecamente », sebbene questa « ipotesi si verifichi nell'ordine mondiale dell'universo » (1).

In terzo luogo, io peno molto a rinvenire nel sistema del Mamiani l'esistenza di un Dio che sia veramente diverso dalla materia, già dichiarata soggetto immutabile, eterna, prima efficienza, assoluto, principio del moto ecc. Ed ecco onde procedono i miei dubbj.

Da prima, se la materia ha quelle qualità, ella non può a meno che esser Dio, conciossiachè le qualità che il Mamiani, se ben lo intendo, le attribuisce, costituiscono un Dio.

Di poi, se v'ha Dio, e se con lui coesiste eterna quella materia soggetto di tutte le cose; questo ha diviso l'imperio; non è più vero Dio: saremmo in una idolatria, in un sistema di due principj.

Appresso, se la materia è l'immobile principio di ogni moto, ella è che fa ogni cosa; non riman più nulla che fare a Dio, il qual diventa la divinità oziosa di Epicuro (2); tanto più, che definendosi il primo essere « cagione determinatrice », in vece che « cagione vera, creante nel proprio significato », basta il principio del moto a determinar le cose, senza bisogno d'altro.

Ancora, Dio non si dimostra nel libro del C. M. che come la causa prima (3). La causa prima è la determinatrice degli esseri nelle esistenze loro variabili (4). Il principio del moto li determina, e questo è la materia. La materia dunque è la causa prima, la ragione determinatrice, Iddio.

Arrogi a questo, che fu detto dal Mamiani il principio di

---

(1) P. II, c. XIII, VII.

(2) *Omnis enim per se divûm natura necesse est*
Immortali aevo summa cum pace fruatur,—
Ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri.
Lucr. I.

(3) Da questo solo concetto pretende dedurlo (P. II, c. XIII). È ben tutt'altra cosa l'argomentazione *a priori* di sant'Anselmo (Ved. anche il c. XIX della P. II).

(4) Ricapitolando il Mamiani quello che avea detto ne' capitoli precedenti intorno la prima cagione, così si esprime: « Noi provammo nei capitoli XIII e XIV che v'ha necessariamente un essere DETERMINANTE tutte « le cose, SOSTEGNO e principio dell'universo ».

causa provare una serie di esistenze l'una anteriore all'altra, ma non provare che l'una agisca internamente nell'altra. Che potenza dunque avrà mai questo principio, a provarmi un Dio vero, il qual abbia, nulla essendovi, fatto ogni cosa?

Finalmente sguardiamo attentamente nell'argomentazione, colla quale il C. M. ascende alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, e consideriamo se il Dio, che ci vien fuori dall'argomentazione da lui prodotta, sia sì o no un Dio differente dalla materia, soggetto di tutti i corpi, immutabile, assoluto.

Egli comincia dal dire: « I filosofi del pari che il volgo « chiamano tutto il complesso dei fenomeni naturali una suc« cessione di cangiamenti: il qual vocabolo cangiamento, se « ben si guarda, accusa la sussistenza di enti durevoli e non « soggetti a mutare » (1).

Questo, si noti bene, è il principio ch'egli stabilisce, che l'universo è composto di fenomeni mutabili, e di soggetti immutabili; i quali soggetti furono tutti accolti prima in un soggetto solo, quello dell'estensione, la materia.

Ora egli seguita in questo modo:

« Noi dunque crediamo che *in ogni cosa* sia certa condizione « durevole e inalterabile di esistenza; ma in tal condizione « entra pure la facoltà di ricevere l'azione degli altri esseri ».—

« Quindi le cose mantenendosi identiche con sè medesime, « rispetto all'intrinseco, fuori mandano tuttavia diverse mani« festazioni delle loro proprietà, secondo che diversa è la « forma dell'azione ricevuta ».

« In sì fatto ordine di esistenze domina pertanto una ca« gione prima assoluta, e una serie vasta e innumerabile di « seconde cagioni » (2).

Tale e non altra è l'argomentazione ond'egli intende di provare l'esistenza di Dio, cioè della prima cagione, a quel modo ch'egli la concepisce.

Ma in una tale argomentazione si può egli distinguere, dopo le premesse dottrine, la prima cagione dal soggetto dell'estensione, la materia?

---

(1) P. II, c. XIII, VIII. (2) Ivi.

Anzi quel ragionare mi trae a confonderlo inevitabilmente con essa; mi trae quindi, come meglio piace denominarlo, o in un *panteismo*, facendo Dio materia e soggetto di tutti i fenomeni, se alla materia do il nome di Dio, o in un *materialismo*, se a questo Dio do il nome di materia, o in un *ateismo*, se giungo ad intendere che quella materia, a cui io do il nome di Dio, non merita nè punto nè poco un tal nome.

Perocchè quell'argomentazione si riduce tutta a dire, 1.° che in ogni cosa v'ha un soggetto immutabile e insensibile, e de' modi sensibili e mutabili; 2.° che dunque ci dee avere la cagione prima di queste mutazioni. Or dopo essere stato detto altrove, che il soggetto immutabile, eterno, universale è l'*estensione*, e che questa dà ad ogni particella della materia il principio motivo o il conato; chi non vede essere impossibile con quella argomentazione riuscire ad altro, fuor che a questo soggetto materiale, a questo Dio-materia?

Io però dichiaro solennemente, che potrei male intendere le dottrine del C. M. in argomenti così dilicati: che però io non vo' qui pronunciare sul vero significato da darsi alle sue parole, e molto meno sulla genuina intenzione dell'animo suo. Io ho posto quella diligenza che potevo, a raccogliere la serie de' suoi ragionamenti, col confronto de' passi paralelli; ma non posso dire tuttavia, che la mia diligenza abbia colto nel segno. Confesso solo ingenuamente, e senza voglia d'offendere l'uomo che stimo, che quanto d'una parte m'atterrisce l'attribuirgli le gravi opinioni fin qui accennate, altrettanto elle mi sembrano conseguenze necessarie de' suoi principj, e indeclinabilmente procedenti da essi, e ciò soprabbasta al mio intendimento, quand'anco al C. M. non appartenessero veramente (1).

(1) Coerentemente a' principj esposti il C. M. dichiara a pieno immutabili le leggi mondane: « E per fermo (dice), pongono queste (le nostre « deduzioni) che i subbietti tutti quanti sono immutabili e che i cangia« menti debbono riuscire conformi nè più nè meno alla natura perpetua « dei subbietti attivi e passivi ». E soggiunge: « Hanno capo in questa im« mutabilità universale tutte le altre massime direttrici delle naturali spe« culazioni, come a dire l'assioma che ogni effetto dee seguitare l'indole « della propria cagione, e che a identico effetto risponde cagione identica

Veramente, in quel sistema, nel quale le idee non sono che puri modi dell'anima, ed effetti del mondo esteriore che opera su di noi, lasciando in noi una modificazione conforme alla nostra natura (1), e nel quale tuttavia si riconosce nelle idee i loro caratteri sublimi e fulgenti, di necessità, di universalità, di eternità ecc.; non rimane alcuna via a poter dare qualche spiegazione di questi caratteri, se non quella di trasportare i caratteri medesimi nella supposta cagione delle idee, cioè nel mondo materiale, e in noi concause concorrenti a produrle. Il perchè convien dire, che noi e il mondo in qualche modo siamo necessarj, eterni, immutabili ecc. E poichè tutto ciò che cade sotto il nostro sentimento è mutabile e passaggero, convien ricorrere a una sottil distinzione fra il sensibile e l'insensibile, fra il fenomenale e il sostanziale, dicendo, che tutto passa e si muta ciò che ne apparisce, ma che però sotto a ciò che ne apparisce si giacciono nascosti degl'invariabili ed eterni soggetti, i quali formano siccome il nocciolo occulto, solido e midollare di tutta la grande macchina appariscente. I quali soggetti poi gioverà all'eleganza del sistema di farli rientrare in un soggetto solo, immenso, dimostrandoli convenire tutti in una stessa universale e identica natura. Tali sono le consegnenze dirittissime, inevitabili, per chi non rinunzia alla logica, che discendono da quel principio, cui oggidì molti abbracciano in Italia sì incantamente, cioè che « le idee sieno delle modificazioni o de' *modi* del nostro principio pensante », o nulla in sè medesime.

Or di nuovo, vorrò io attribuire al C. Mamiani così strane dottrine? potrò io deliberarmi a crederle veramente opinioni

---

« e ciò in tutto lo spazio e per tutto il tempo ecc. » (P. II, XIV, IV). E fuori del tempo e dello spazio non v'ha dunque altro a cui applicare il principio di cagione? Ma mi si conceda un'altra osservazione. Onde dedusse il C. M. la immutabilità delle leggi dell'universo? dall'immutabilità de' soggetti. Onde l'esistenza de' soggetti? dal principio di causa. Questo principio adunque è anteriore alla scoperta dell'immutabilità delle leggi mondane. Come dunque dice ch'egli mette capo in questa immutabilità?

(1) « Il cangiamento, dice il C. M., è determinato dall'attività del pro« prio subbietto ecc. » (P. II, c. XIV, II, 7).

e sentenze del religioso cantore di quella diva, a cui un leggiadro priego volgendo, dicea:

— « per fiorito
« Sentier di filosofica dottrina
« Trammi a gustar del cibo, onde sì larga
« Mensa imbandivi al tuo dedaleo ingegno.
« Fa tu pietosa almen che non m'asseti
« Un venefico nappo, al qual chi beve,
« Scorda la nobiltà di sua natura,
« Tra i bruti si rassegna, e delle cose
« Al governo ripon muti elementi,
« Che forman gli astri e lo perchè non sanno.

Sebbene adunque io ritrovi le sopra esposte dottrine nel libro recente del *Rinnovamento della filosofia*, mi guarderò tuttavia dall'attribuirle all'autore degl'*Inni sacri*; e non penserò pure che sieno sue; ma prima stimerò d'avere io stesso malamente intese le sue parole.

Or poi mi fermerò io qui a rifiutare tali dottrine? Bastami averle esposte: conciossiachè di rifiutarle direttamente non ne veggo un bisogno al mondo. L'Europa, acciocchè abbracciasse una cotale filosofia, dovrebbe prima rinnegare il Cristianesimo; ed io stimo che l'Europa non sia per avventura presta ad abbandonare la sua religione. Parimente non può aver vigore così fatta dottrina filosofica sull'animo di que' milioni di Cristiani, che si trovano nell'altre parti del mondo. Per chi scriveremmo dunque una confutazione? o più tosto da quai popoli potrebbe abbracciarsi una filosofia non voluta da' popoli Cristiani? Ella pugna egualmente colla più parte delle religiose credenze, per non dir con tutte. Può essere, che si trovi una qualche analogia fra la dottrina esposta, e le religioni dell'Indie. Il Buddhismo, per esempio, in vece dell'ente supremo ammette uno spazio luminoso che in sè contiene tutti i germi degli enti futuri, secondo il sig. Klaproth (1): questo spazio,

(1) Nella Persia all'incontro pare che Zoroastro mettesse per primo principio il Tempo; giacchè il sovrano essere potentissimo ed infinito venia da lui chiamato *Zernane-Akerene*, il tempo assoluto.

principio di tutti i modi dell'universo, ha non piccola similitudine col soggetto unico, necessario, universale descrittoci ne' luoghi addotti dal C. M.: e che perciò? Agli apologisti del Cristianesimo, che hanno confutato il Buddhismo, rimetto di buona voglia la causa: scrivo per l'Europa, non per le Indie: amo di parlare a' Cristiani: amo di esporre agli occhi di questi una filosofia cristiana, convinto, sì come sono intimamente, che basti esporre una cristiana filosofia, basti ottenere che sia intesa, acciocchè gli uomini tutti la sentano fatta per sè; convinto ancora, che non ve n'ha nessun'altra nè vera, nè umana, nè benefica, nè possibile.

CAPITOLO XXXVIII.

CONTINUAZIONE.

Rimettendoci adunque in via, osservo, che tutti gli errori accennati nel Capitolo precedente nascono dal concedersi alle sostanze ed a' soggetti una invariabilità assoluta, in luogo di una invariabilità relativa.

Nel *N. Saggio* io ho dimostrato, che l'invariabilità è cosa che appartiene all'*essenza*, ma non alla *sostanza*, e perciò non entra necessariamente nella definizione di questa. Ho anzi fatto vedere, che la sostanza consiste unicamente nell'attività prima dell'esistere, la quale attività non trae seco come necessario conseguente la dote di una immutabilità perfetta (1). E coll'aver io posta la nozione della sostanza nella *attività* anzichè

(1) Ho anco avvisato nel *N. Saggio* (Sez. V, c. VII, art. x) al pericolo di cadere in questo errore, frequente ne' libri de' filosofi, di far consistere la nozione della sostanza nell'*invariabilità*, così dicendo: « Tuttavia è ben « facile all'immaginazione, che sempre opera intorno alle nostre idee, e « con esse direi quasi si trastulla, di unire a quelle nozioni sì semplici « qualche suo ornamentuccio, che sa tutte confondere le nozioni prime e « nette della sostanza e dell'accidente, mescolando con loro delle proprietà « che sono forse conseguenti a quelle, ma non sono quelle. E una di queste è l'*invariabilità* della sostanza, e la variabilità dell'accidente; che « vanno intese con grande senno ed avvedimento: e delle quali noi non « abbiamo bisogno; chè anzi la chiarezza e semplicità delle nozioni nostre « meglio si conserva, quanto più da ciò che non è ad esse necessario al « tutto si segregano nel principio de' ragionamenti ».

nella *immutabilità,* se non m'inganno, mi sono più accostato a' nostri antichissimi Italiani, ed alla interpretazione delle dottrine loro fatta dal Vico, il quale osserva, che « l'essenza (1) « che noi chiamiamo, i latini con le voci *vis* e *potestas* spiegavano » (2).

Di vero potre' io dimostrare, che anco le sostanze cangiano, e che immutabili non si posson dire assolutamente, ma solo considerate rispetto agli accidenti, i quali cangiano più frequente di esse. Ma non ho io bisogno di ciò; perocchè non ho io recati de' passi dello stesso Mamiani, ne' quali vengono riconosciuti de' cangiamenti sostanziali? quando suppone che Iddio possa cangiare un albero in un fiore, o in un animale ecc., non suppone egli de' cangiamenti di sostanza anche più che io non faccia? quando parla di sostanze passive, non parla egli di sostanze capaci di sofferire in sè mutamento?

Ricorrerà forse al suo soggetto immutabile, la materia. Ma sarebbe per avventura assai malagevole il definire se la mate-

(1) Qui dicesi « essenza » in luogo di « sostanza ». Io ho trovato necessario di distinguere accuratamente il significato di queste due parole. Vedi il *N. Saggio*, Sez. V, c. IX, art. IX.

Or la cagione dell'oscurità del Vico, se ben si bada, sta tutta nell'aver egli confusa l'*essenza* colla *sostanza*, e mescolate le loro distinte qualità. Egli dà all'una promiscuamente quello che appartiene all'altra. La nozione di sostanza è posta nell'*attività*, quella dell'essenza nell'*intelligibilità*. Le sostanze sono create, l'essenze possono dirsi eterne perocchè non sono che le cose nell'idea (le cose logicamente possibili). Nell'*essenze* non apparisce alcuna attività dell'essere reale, la qual tutta è nelle sostanze alle quali in proprio spettano le parole *vis* e *potestas* de' latini.

All'incontro può ben essere, che i latini abbiano applicato la maniera *dii immortales* a significar le essenze, come quelle che dimostrano in sè de' caratteri al tutto divini. Quindi il *conato* del Vico uno si può già dare all'essenze, alle sostanze bensì. Questa confusione di diverse nozioni vedesi per tutto nell'opera che citiamo del Vico, massime al c. IV, ove fra l'altre cose si dice: « Quindi si può dubitare, se in quella guisa che v'ha un « moto ed un conato per coi virtù una cosa si move (qui si parla di so- « stanza), così si dia un esteso ed una virtù per cui una cosa si distenda « (qui si passa alle essenze): e siccome il corpo ed il moto compiono alla « fisica (che tratta di sostanze) il proprio soggetto, così il conato e la virtù « dell'estensione formino la materia propria della metafisica » (che tratta di essenze). Tanto è facile che anco uomini grandi s'imbroglino nell'uso de' vocaboli.

(2) Lettera 2.ª in difesa del libro *Dell'antichissima sapienza* ecc.

ria sia un tal essere che non ammetta in sè alcun intrinseco cangiamento. Per me ne dubito forte; e se debbo aprire il mio sospetto, in un argomento in cui non amo entrare perchè mi condurrebbe a sporre ricerche lunghissime e sottilissime, io me ne vo' congchietturando, che la vita animale sia qualche cosa che investa e modifichi lo stesso intimo essere della materia: almeno non vi avrebbe in ciò nulla di ripugnante, niente che involga logicamente assurdo. Potrei aggiungere de' gravi argomenti a rendere probabile assai, per non dir vero, il mio sospetto; ma ripeto, che non amo qui di fare nè pure il saggio d'un sì forte argomento. E d'altra parte il solo esser possibile la toccata conghiettura, basta a mettere nel maggiore intrico quello, che volesse provare l'immutabilità assoluta della materia corporea.

Passerò dunque ad un'altra osservazione. Per ispiegare i sublimi caratteri delle idee, cioè la necessità, l'immutabilità, l'eternità ecc., il C. M. è spinto ad attribuire essi caratteri alle cose stesse corporee, onde le idee si vogliono provenute. Ma se noi fermiamo gli occhi sopra un'altra pagina della dottrina del N. A., troviamo agevolmente ch'egli non avea bisogno di tanto.

E veramente, che sono mai le idee nelle sue mani? Non più che *modi* del ME fenomenico (1). Ora qual è la immutabilità che si trova nel ME fenomenico? immutabilità perfetta, nessuna. Veramente nel concetto d'immutabilità, propriamente parlando, non si danno gradi, e però non è maniera giusta il dire una immutabilità maggiore o minore, perfetta o imperfetta. Perciò diremo, a parlar diritto, che nel ME fenomenico non v'ha immutabilità, secondo la dottrina del N. A.

Perocchè egli è ben vero, che in un luogo distinguendo i modi del soggetto fenomenico dal soggetto stesso, dà a questo l'immutabilità (2); ma in un altro spiega il suo pensiero dichiarando, che « l'identico (3) fenomenico, il quale sentiamo

(1) P. II, c. IV, IV.

(2) Ivi.

(3) L'*identico* non può dirsi immune affatto da cangiamento! L'identico adunque non è più identico. Mi si permetta osservare di passaggio, che il C. M. fa grande abuso delle parole « identico » e « identità », usandole a significare continuamente non un'uguaglianza di *numero*, come le usano i filosofi, ma un'uguaglianza di *specie*.

« giacere in fondo a tutti i modi della nostra spontaneità, non « può dirsi immune affatto da cangiamento » (1). Se adunque i modi del *me* fenomenico si rimutano, se il soggetto stesso non è immune da cangiamento; non v'ha dunque cosa in tal soggetto fenomenale, che immutabil sia, e tali però non possono essere nè pur le idee, modi di lui (2). Il perchè non facea poi mestieri al Mamiani di erigere un sì arduo e ruinoso edifizio a spiegare l'immutabilità delle sue idee e della verità in esse racchiusa.

Concludiamo: la coscienza del C. M. pugna continuamente contro il suo intendimento. Questo si perde in raziocinj, e vuol rendere le idee *mutabili,* intanto che quella con un semplice lume di osservazione sente che sono *immutabili.* Per soddisfare all'intelletto, le idee sono dichiarate puri modi del nostro *me* fenomenico, e come tali variabili. Per non ripugnare all'invitta forza dell'intima coscienza ragiona come se elle fossero immutabili, e cerca di spiegarne l'immutabilità col rendere immutabili le cose esterne, da cui le vuole a tutta forza provenute; pronuncia in fine, che « sotto i fenomeni o muta« bili o identici (3) esistono le vere sostanze, in cui risiede « l'assoluto di tutte le cose » (4).

(1) P. II, c. VII, VII.

(2) Si dirà che sebbene il C. M. ponga la mutabilità ne' modi, e l'immutabilità nel soggetto, tuttavia in qualche altro luogo insegna che « i modi della sostanza non possono modificarsi » (P. II, c. XIV, III), e che secondo quest'ultima dottrina le idee essendo « modi del *me* » non potranno sofferir cangiamento. Ma primieramente le idee non sono modi del *me* sostanza, ma dell'altro *me* fenomeno. Di poi egli insegna (P. II, c. XII, IV) che le sole idee più astratte e più semplici sono comuni a tutti gli uomini, atteso che « per questa loro costituzione astrattissima e semplicissima non « sopportano di avere più che un modo di essere ». Quindi le altre tutte hanno più modi di essere. Le idee non comuni adunque sono modi del *me* fenomenico suscettibili di ricevere in sè più modi! — Conviene dare in queste stranezze quando si va per un falso cammino.

(3) Se la nozione della sostanza si mette nell'immutabilità, come fa il C. M., in tal caso col dire che de' fenomeni ve ne sono di « identici », si viene a convertir questi o la loro parte identica, in vera sostanza, come ho notato anche sopra.

(4) P. II, c. VII, VIII.

CAPITOLO XXXIX.

DELL'IMMUTABILITA' DELLE IDEE.

Ma se le idee nel libro del C. M. ora appariscono come qualche cosa d'immutabile e di eterno, ed ora come qualche cosa di mutabile e di temporaneo; egli non è per questo, che non vi si trovi anco la sentenza di mezzo, ed è quella che io mi consiglio di dovere nel presente capitolo esaminare.

Il che fare credo a me via più necessario, considerando, che forse in essa giace il principio prossimo degli errori che andiam toccando. Imperocchè questi sembrano provenire dal non avere il Mamiani fermata la mente a considerare di che natura sia l'immutabilità delle idee; e però, non avendosi procacciato un concetto chiaro e netto di quella immutabilità, pare ch'egli abbia confuso la immutabilità presa nel proprio ed assoluto significato, con una immutabilità relativa a cui propriamente il nome d'immutabilità non compete, e parlato or dell'una or dell'altra di queste due immutabilità promiscuamente, sebbene l'una vera, e l'altra per improprietà così nominata.

Or hassi dunque a considerare, che l'immutabilità vera di un ente esclude non pure la diversità de' modi successivi di quell'ente, ma ben anco la sua contingenza. E in vero, se un essere può cessare, sebbene fino che egli è non possa mutarsi, già per questo non è più immutabile. Quale immutazione maggiore della distruzione e dell'annullamento? Dove conviene attentamente riflettere alla diversità che corre fra il *permanente* e l'*immutabile*. Un essere può permanere anche in eterno, e non essere tuttavia immutabile. Così le create cose, secondo i placiti della teologia cristiana, rimangono perpetue; non per questo si dicono immutabili, perocchè sono atte ad essere annientate come prima furono create. L'immutabilità adunque si trova, non là dove non v'ha mutazione, ma dove la mutazione nè pur vi può essere, nè pure si può concepire. Un ente adunque è *immutabile* solo quando è *necessario*, cioè quando è un assurdo il pensare ch'egli cessi di essere, o cessi di esser tale quale egli è: la necessità logica è l'unico segnale, l'unica prova, l'unica sede dell'immutabilità.

Applichiamo questo concetto all'universo, applichiamolo alla materia. Posso io pensare ch'ella non sia? posso pensare la non esistenza dell'universo materiale e di tutti gli spiriti finiti? E perchè no? qual contraddizione logica in ciò si rinviene? egli è ben vero che non posso pensare l'annientamento di tutto ciò che è; ma basta che sussista un primo ente (Dio), come insegna la teologia cristiana, il resto io posso facilissimamente concepire che non sia (1). Dunque il resto è mutabile, dunque a niente di tutto ciò che compone l'universo materiale e contingente io posso con giustizia dar l'attributo d'immutabilità.

Applichiamo la norma stessa alle idee, alla verità. Egli è manifestissimo, che io possa vedere ugualmente che non vedere certe verità. Se io attuo il mio intendimento a mirare la verità, che è quanto dire se io penso, vengo scuoprendo de' veri che prima non conoscevo: così pure se ascolto i ragionamenti d'un sapiente: dunque la *mia* cognizione di essi è contingente. Ma quelle verità hanno forse cominciato ad esser tali sola-

(1) L'assioma degli antichi filosofi, *ex nihilo nihil fit*, prova solo questo, che un qualche cosa dovea sempre esistere; però coll'esistenza eterna di Dio a quel principio vien da noi soddisfatto. Quell'argomento reincideva in quest'altro: « qualche cosa esiste, dunque qualche cosa ha sempre esistito ». Gli antichi esprimevano lo stesso anche in altro modo, dicendo: « il tutto (τὸ πᾶν) ha sempre esistito ». Ma questo modo è equivoco, perocchè si può intendere che ha sempre esistito « un tutto », ovvero che ha sempre esistito « il tutto nello stato presente ». Un tutto ha sempre esistito, perocchè Dio ha sempre esistito e in lui il mondo (*mundus implicitus*). Il tutto nella forma presente (*mundus explicitus*) ha sempre esistito: questo è un errore. — Ciò che travolse a gravissimi errori tutta l'antica filosofia si fu quel misterioso e altissimo concetto della creazione. Non capendo questo nelle menti di que' savj, si rivolsero altri a spiegare l'origine del mondo in un modo panteistico, come Iddio l'avesse generato di sè stesso (sistemi orientali, che s'avvicinano di più alla sacra tradizione); parte misero che fosse eterno il tutto, la materia (πᾶν), ma non l'ordinazione del tutto, il mondo (κόσμος). Successero a questi coloro, che confusero il *tutto* col *mondo*, la materia colla ordinazione di essa, e misero ogni cosa eterna; come l'italiano Occello, che fa appunto del tutto, dell'universo e del mondo altrettanti sinonimi (Τὸ δὲ γάρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν ὀνομάζω τὸν σύμπαντα κόσμον. *Della natura dell'universo*, c. I). Da questi discendea naturalmente la dottrina di Epicuro, che negò alla divinità anche ogni provvidenza delle cose umane. Bayle (art. *Epicure, Remarque* 5) dimostra, che Epicuro era più conseguente de' suoi predecessori. E dove ci possiamo noi arrestare, quando abbiamo ricevuto un principio falso?

mente in quell'istante nel quale le ho vedute io? hanno cominciato colla mia cognizione? e non erano elle verità anche prima che io le vedessi? Quand'io ho imparato a conoscere che i tre angoli d'un triangolo sono uguali a due retti, sono stato io quegli che ho creato questo rapporto coll'appararlo, o il rapporto era prima di me, indipendente da me, e non punto bisognoso di esser da me conosciuto per essere? la cosa è aperta: altro dunque è la *cognizione mia* di quel rapporto, altro il rapporto stesso *conoscibile*. Io posso pensare senz'ombra di ripugnanza, che la mia cognizione cessi e ritorni; ella è dunque cosa al tutto mutabile: ma avrei pure un gran torto a pensare lo stesso del rapporto conoscibile, e commetterei un grand'errore confondendolo colla cognizione che io ho di lui; perocchè quel rapporto è al tutto necessario: io capisco immediatamente e intimamente, ch'egli è, e fu sempre, e non può non essere, non può pensarsi che non sia: e se io dico il contrario, atterrito dalle difficoltà che prevedo in confessare una proposizione sì evidente, sì attestata dalla coscienza, non fo che sragionare, io mento a me stesso, io abbandono la semplice osservazione, l'intuizione manifesta del vero, per seguitarmi dietro a uno oscuro pregiudizio che mi sta fitto nell'animo, a un'antipatia irragionevole in me giacente, figlia della mia ignoranza, la quale rendemi inimico ed ingiusto ad una parte della verità. Or dunque quel rapporto considerato in sè stesso, in quanto è necessariamente conoscibile, e non in quanto è accidentalmente da me conosciuto, è ciò appunto che costituisce un'idea. Il medesimo si dica di tutti gli altri veri, che sono senza di me, e prima di me, sempre stati, e sempre saranno, nè potranno mai non essere, e che solo a questa condizione sono conoscibili, solo a questa condizione io li conosco. In quanto sono conoscibili si dicon *veri*, e medesimamente si dicono *idee*. Alle idee adunque, intese per gli esseri ideali, compete una immutabilità vera, assoluta, tutt'altra da quella che compete all'universo materiale e allo spirito mio, la cui esistenza è un accidente; ed è una sì fatta immutabilità che si dee spiegare dal filosofo, e non negare; ella è dessa il gruppo della filosofia intera, che si dee sciogliere e non violentemente strappare.

All'incontro da più luoghi del libro del C. M. si raccoglie,

che gli sfuggì di veder chiaro la natura di questa immutabilità delle idee, ponendo egli l'immutabilità di quelle unicamente nella loro *semplicità;* di che avviene, secondo lui, che non possano ricevere più modi, ciò che costituirebbe solamente una cotale immutabilità relativa.

« Ogni idea universale (dic'egli) è pure idea necessaria« mente (1) immutabile. A cagione che non si potrebbe mu« tarla senza distruggerla. Diffatto l'essere suo consiste in certa « relazione d'identità (2), che non patisce grado nè modo, o « vogliam dire che vien astratta da tutti i modi e da tutti i « gradi della sua specie, come eziandio dagli accidenti del « subbietto pensante, dove dimora (3): quindi è assoluta, e « non può esistere fuorchè in una guisa soltanto » (4).

E la stessa specie d'immutabilità relativa attribuisce a' composti d'idee universali, « per la ragione, dice, che l'essenza « d'ogni composto astratto giace tuttaquanta nella forma ideale

(1) Non *necessariamente,* secondo la forza dell'argomento che segue, ma anzi *contingentemente.*

(2) L'*identità* può avere relazioni? io capisco che si dieno due cose simili e, se si vuole, anche uguali; ma due cose identiche! non so pensarle; e perciò nè pure alcuna relazione fra due o più cose identiche: almeno nel sistema sensistico.

(3) Nell'idea, come ho toccato prima, non cadono gli accidenti del soggetto ove ella dimora. Questi accidenti sono forzati dal N. A. ad entrare nell'idea, perchè il suo sistema vuole così. Ma l'osservazione schietta dice il contrario. Nell'idea di un albero, o di un cavallo ecc., che io contemplo, vi si possono forse trovare degli accidenti di me soggetto pensante in cui dimora quest'idea? quale stranezza non è cotesta? che cosa ha egli a fare l'albero possibile, o il cavallo possibile da me contemplato, con me che lo contemplo? Anzi appunto perchè io contemplo que' possibili oggetti, io debbo necessariamente esser alieno da essi, nè posso contemplarli se non a questa condizione, che da essi io stia separato. Non v'ha che una sola idea, in cui entri il soggetto, e questa è l'idea del soggetto; non v'ha che un'idea, dove entrino gli accidenti del soggetto, e questa è l'idea degli accidenti del soggetto. Ma in queste idee, nelle quali sole cade in parte o in tutto il soggetto, non si può astrarre da questo; perocchè forma egli l'oggetto di quelle idee, costituisce l'idee stesse, e coll'astrarlo da quelle le si distruggerebbe. — Convien dunque osservare con accuratezza come son fatte le idee, e non parlar di esse *a priori,* come fanno i sensisti, secondo le esigenze di un prediletto sistema.

(4) P. II, c. X, v.

« del composto medesimo: perciò mutarlo è mutare il suo es-
« sere, il che vale quanto distruggerlo (1): attesochè l'essere
« non in sè propriamente è mutabile, ma nei soli suoi modi:
« e ove non ha modi, non ha mutazione » (2).

In questi luoghi adunque si suppone che le idee universali non si possano mutare, perchè non hanno più che un modo di essere, ma bensì che si possano distruggere.

Chi non vede che questo è manifestamente un confondere l'atto contingente dello spirito nostro coll'oggetto necessario del medesimo? All'atto della mente, che intuisce a ragion d'esempio la ragione dell'animale (*ratio animalis*), può convenire quella immutabilità impropria di cui parla il C. M., ma alla cagione stessa dell'animale conviene la vera e propria immutabilità da noi descritta; perocchè quell'idea, o ragione dell'animale, non può giammai venir meno, solo può non essere da noi intuita. Così avvien pure, che se chiudiamo gli occhi al sole, il sole è spento per noi; ma è egli, per questo, tratto di cielo, e in sè ottenebrato? E quale matta nostra prosunzione sarebbe ella cotesta, se noi pretendessimo di dare esistenza o di torla al sole, con solo quanto ci costa ad aprire, ed a serrar le palpebre? È ogni giumento in tal caso sarebbe creatore e annichilatore dell'astro del giorno; e men male se un giumento sel creda: ma in un filosofo, in un uomo, non è comportabile che tutta creda egli contenersi e racchiudersi nel suo picciolo mondo soggettivo la luce razionale che, come dice sant'Agostino, è pure qualche cosa di meglio che non sia quella che splende anche alle pecore; e che quello che per lui non è, voglia dichiararlo al tutto non essere. L'animale fu dunque possibile, e conoscibile da tutta l'eternità, e sarà sempre; e non può non esser tale, eziandio che io non avessi mai intuita questa possibilità, eziandio ch'io non fossi, nè mai fossi stato.

(1) Che cosa è mutare un composto d'idee? non altro che rivolgere la mente ad un altro composto. È questo un mutare, ó un distruggere quel primo? mai no. La mutazione è tutta in noi, e non punto nel composto delle idee; come il toglier gli sguardi da un cespo di fiori per mirarne un altro, non distrugge già quel primo, ma solo l'impressione che noi da quel primo ricevevamo.

(2) P. II, c. X, v.

E nelle parole citate egli è agevole a notarsi un altro errore. Il Mamiani fa consistere il proprio essere dell'idea universale « in certa relazione d'identità, che non patisce grado « nè modo, o vogliam dire che vien astratta da tutti i modi « e da tutti i gradi della sua specie ». Se così fosse, non vi avrebbe gerarchia fra le idee universali: anzi non vi sarebbe di universale che un'idea sola, l'astrattissima dell'essere; perocchè veramente in questa sola idea non entrano per nulla i modi ed i gradi; giacchè, come dice lo stesso Mamiani, « l'es« sere non in sè propriamente è mutabile, ma nei soli suoi « modi ». Non sarà dunque universale l'idea del cavallo? — in questa idea si recidono al tutto le differenze, o sia i modi di questa essenza cavallo; cioè in essa non si pensa nè alla razza araba, nè alla razza inglese, nè ad altra generazione speciale di cavalli. — Ottimamente. Ma se l'idea di cavallo è universale, non sarà universale anche l'idea di animale? e pure l'idea di animale rigetta più modi e più differenze da sè, che non l'idea di cavallo: perocchè in questa, oltre a' costitutivi dell'animale si pensa però il modo speciale del cavallo. Dunque questa idea di cavallo ritiene in sè un modo, che da quella di animale, è escluso, e tuttavia l'idea di cavallo è universale. Non è dunque vero, che l'idea universale debba, per esser tale, gettar via tutti i modi: ma or ne rigetta meno ed or più (1); e secondo che più ne rigetta, ell'appartiene ad una classe di universali più indeterminata, e ad una più determinata rigettandone meno. Vi sono nelle cose (concepite), per usar la frase del Mamiani, varie relazioni d'identità (2), più ampie o

---

(1) La ragione perchè i *modi* delle idee non impediscono che queste sieno universali si è, perchè gli stessi *modi* sono universali; a differenza de' *modi* dell'*essere sussistente*, che sono particolari come è l'essere a cui appartengono.

(2) Ho già notato prima, quanto la parola *identità* usata nel sistema del C. M. sia impropria e non filosofica. Ella però può avere una verità e proprietà grandissima usata nel mio sistema. Convien badare, che secondo la mia dottrina l'astrazione non si fa sulle *cose*, ma sulle *idee specifiche* delle cose. E veramente, posso io formare un'astrazione sugli oggetti, se non sono da me conosciuti? E gli oggetti conosciuti sono appunto le idee, riferite però alla sensazione e annesse al giudizio. Ora nelle *idee* troviamo

più strette; e secondochè queste identità hanno più di estensione, elle si fanno fondamento a più estese, cioè a più astratte idee universali. Negli animali, non mutando l'esempio addotto, una relazione d'identità più ampia è quella posta ne' costitutivi essenziali dell'animale; più strette relazioni d'identità sono quelle poste ne' costitutivi essenziali de' cavalli, de' buoi, degli uccelli, de' pesci, ecc. Queste più anguste, che è quanto dire, più determinate relazioni d'identità costituiscono altrettante idee universali, più limitate e più compite dell'idea pure universale che contiene l'essenza dell'animale in genere.

Egli è dunque manifesto, che l'idea universale non è descritta bene col dire semplicemente ch'ella viene astratta da tutti i modi e da tutti i gradi, non essendovi che l'idea dell'essere che non ritenga alcun modo generico o speciale, e tutte l'altre, per astratte che sieno, ritenendone sempre alcuno. Conviene adunque cercare altrove la propria natura delle idee universali, e non riporla in questa illimitata astrazione che tocca il Mamiani. Quale è dunque la nozione propria dell'universalità delle idee? noi la riponemmo « nell'avere le idee l'attitudine di farci, una sola d'esse, conoscere un numero foss'anco infinito d'individui ». E che in questo e non in altro si debba porre la vera nozione dell'universalità delle idee, il Mamiani stesso il viene a dire, cioè gli è fatto dire dal buon senso, in quel luogo ove volendo dar ragione del perchè l'idea astratta di sfericità sia universale, la rende così « Imperciocchè la ragione medesima, per cui essa idea conviene a ciascuno di quegli oggetti, onde fu ricavata, la fa convenire con tutti gli altri reali e possibili, che fra le condizioni varie del loro essere includono la sfericità » (1).

---

anche la vera identità: imperocchè ciò che più idee hanno di simile, non è che la relazione che tutte hanno con una idea unica più astratta, che fa conoscere quella parte in che consiste la simiglianza. Conviene attentamente riflettere a questo vero tante volte da me ripetuto.

(1) P. II, c. X, iv. Ciascuno che un po' rifletta sentirà il circolo vizioso che racchiude questa definizione dell'universitá che è nell'idea di sfericità. Il dire « gli oggetti che inchiudono la sfericità » è un'espressione che suppone questa qualità della sfericità esser inchiusa in molti oggetti, o sia es-

Ora l'idea di sfericità recata dal C. M. in esempio delle idee universali non è già astratta da ogni modo di essere: imperocchè la sfericità è anzi un modo della *forma* de' corpi: ella non è dunque divisa ed astratta se non da' modi a sè subordinati, per esempio da quelli di grandezza, conciossiachè la idea di sfericità non acchiude o determina nè questa nè quella grandezza. Però la nozione unica costituente l'universalità delle idee si è quella di essere elle a noi altrettanti lumi, onde possiam conoscere un infinito numero di particolari o reali o immaginarj, come dice appunto il C. M. parlando dell'idea universale di sfericità (1).

---

sere universale. Perciò il modo onde il C. M. si esprime riesce a questo, « la sfericità è universale perchè conviene a tutti gli oggetti che racchiudono la qualità universale di sfericità ». Più logica maniera sarebbe stata il dire, « la idea di sfericità è universale perchè conviene ad infiniti oggetti possibili »: quanto a' reali, essi non sono essenziali all'idea di sfericità, perocchè quand'anco non esistesse nessuo corpo sferico, l'idea di sfericità sarebbe quella stessa. Egli è vero che noi non ne avremmo in tal caso l'idea; ma che fa ciò? Si distingua sempre fra l'*idea* in sè stessa, e l'*intuizione* accidentale che noi ne abbiamo.

(1) Ben fermato in che qualità consista l'essenza degli universali, cioè fermato che questa consiste nell'attitudine che hanno di farci conoscere un infinito numero d'individui immaginarj o reali, egli è manifesto, che ogni qual volta in un concepimento si avvera tale condizione, esso sarà un universale. Il C. M. adunque non ci ha intesi, quando tolse a ribattere questa nostra dottrina, che si può dire fuori di controversia. Io già accennai con che infedeltà la esponesse. Egli pretese poi di opporci queste parole. « Ma ognuno intende che l'idea universale rappresenti di sua natura il « comune di certe cose e ommetta l'individuale, e perciò include forzata« mente alcuna astrazione » (P. II, c. X, IV). Queste parole sono piene di quegli equivoci, che tolgono al filosofo l'intendersi, e il farsi intendere. Primieramente la parola « individuale », « individuo », ha due sensi. Perocchè talora s'intende per essa il *sussistente*, il reale; e questo è un uso improprio della parola, sebbene frequente nel libro che esaminiamo, e in altri: talora s'intende per individuo un *particolare*, sia poi egli reale, o solo immaginario, o possibile; e questo è il suo vero e proprio significato. Se dunque per individuo il Mamiani intende il sussistente, o reale, egli non può rimprocciarmi che io l'abbia ritenuto nella formazione dell'universale: quando anzi ho fatto consistere la funzione dell'universalizzare nell'*astrarre* dall'individuo la sua sussistenza (Ved. *N. Saggio* ecc.: Sez. V, c. IV, art. I, § 2). In questo senso è verissimo, che ogni idea universale « include forzatamente alcuna astrazione ». Se poi colla parola « indivi-

Falsa adunque, e contraria al C. M. stesso è la nozione dell'*universalità* delle idee fatta consistere « in esser elle astratte da tutti i modi »: falsa pure la nozione dell'*immutabilità* delle idee, che da quella dell'*universalità* si fa dipendente, riponendosi l'immutabilità in non potere l'idea aver più modi appunto perchè astrae da tutti i modi; di che si trae poi un'altra cosa falsa, cioè che l'idea si possa distruggere, sebbene non mutare perchè mutandosi riceverebbe modi diversi.

Da sì falsi principj non poteano scendere che delle false conseguenze; una delle quali si è, che non tutte le idee sieno immutabili, ma solo alcune astrattissime.

« Le idee universali comuni, così il C. M., cioè quelle che « in ogni umano intelletto hanno sede e natura uguale, non « oltrepassano la categoria delle più astratte e delle più semplici, « le quali per questa loro costituzione astrattissima e semplicis- « sima non sopportano di avere più che un modo di essere (1),

---

duo » vuol significare un *particolare*, sia poi egli possibile o sussistente, s'inganna di molto, avvisandosi che « ognuno intenda », come dice, esser necessario all'universale di ommettere l'individuo e l'individuale: molti non la intendono così; e fra gli altri il suo Campanella; del quale trovo un testo, a lui ben noto, che dice « L'uomo pensato nella realità è singolare « nella cosa come nell'intelletto, ma nell'intelletto rappresenta molti uo- « mini » (*Univ. Phil.*, P. I, Lib. II. c. III). Queste parole il potevano fare accorto, che l'uomo singolare, e però individuale nella mente, cioè nel suo stato d'idea, può esser rappresentativo di molti uomini, cioè atto a farci conoscere molti uomini, e quindi medesimo è un universale: giacchè ha quella qualità, che forma l'essenza, come dicemmo, dell'universalità. Medesimamente avrebbe potuto vedere, che la dottrina mia non s'allontana di troppo, com'egli vuol credere, da quella sentenza del Campanella bene intesa; che cioè « la comunanza degli individui è detta specie, la identità « fra più comunanze è detta genere ». Se l'idea (sebbene individuale) può farci conoscere più individui, forz'è indubitatamente che ciascuno di quegli individui si accomuni con quell'idea, la quale altramente non potrebbeli a noi *illustrare* (come dicevano gli scolastici) e farli conoscere.

(1) In questa proprietà di non poter avere più che un modo di essere, vedemmo poco sopra avere il Mamiani collocato l'essenza delle idee universali. Secondo la coerenza logica unendo il passo che qui arreco a quel di sopra, ne seguiterebbe, che idee universali non sono altre che le semplicissime, le astrattissime, le comuni a tutti gli uomini. Or questo vorrà essere difficilmente conceduto da' filosofi. — Ma nè pure il C. M. il crederà. Egli poco sopra distinse « l'idee e i giudicii universali dalle idee »

« e risultano dalla forma stessa costante e comune dell'intendimento e dei sensi » (1).

All'opposto l'*immutabilità*, come pure l'*universalità* è goduta indistintamente da ogni idea; perocchè l'idea è, come tante volte diciamo, la possibilità logica, o sia la conoscibilità degli enti. Sieno queste idee o più o meno astratte, cioè facciano conoscere gli enti più o meno astrattamente; esse sono ugualmente semplici, ugualmente incapaci di ricevere mutazione, incapaci di essere annichilate. L'idea dell'essere, quella dell'animale, quella dell'uomo in generale, è così immutabile, come quella di un uomo possibile fornito di tutti gli accidenti, e privo solo della sussistenza e realità. Ognuna di queste cose possibili sono sempre state tali, nè mai poterono o potranno essere altramente, e però neppure si potrà pensare il contrario. Il filosofo adunque, se sa, dee rispondere a questa interrogazione, « Perchè non si può da me pensare che un essere possibile qualsivoglia (il che è quanto dire un essere ideale, un'idea) non sia possibile? onde viene a me questa necessità singolare che limita (per così dire) la mia potenza cogitativa? onde questa inviolabile legge del mio pensiero? » ecco la questione dell'universalità, della necessità e dell'immutabilità delle idee.

« da' giudicii universali e comuni ». Dunque riconobbe delle idee, che sebbene universali, non sono comuni. Dunque, se il non potere aver più d'un modo è la proprietà delle idee universali-comuni, questa non dee essere la proprietà delle universali tutte. Dunque egli stesso riprova ciò che avea detto innanzi, che la qualità di astrarre da tutti i modi sia il costitutivo delle idee universali.

(1) P. II, c. XII, IV. Qui il N. A. dà un'altra ragione tutta nuova, perchè alcune idee sieno comuni a tutti gli uomini, cioè perchè « risultano « dalla forma costante e comune dell'intendimento e de' sensi ». Se fosse vera questa ragione, le idee sarebbero al tutto soggettive, nè aver potrebbero alcuna relazione cogli oggetti esteriori. Tuttavia passi. Ma come s'accorda questa ragione coll'altra della maggiore astrazione? L'una o l'altra di queste due cause dee esser la vera: o che l'idea è comune a tutti gli uomini perchè è astrattissima nè può avere alcun modo, o perchè è un effetto della forma comune delle facoltà umane. Se è vera la prima ragione, vana è la seconda; se è vera la seconda, vana è la prima. Se è vana l'una e l'altra separatamente prese, sono vane anche tutt' e due insieme.

Quelli all'incontro che se ne vogliono spacciare alla leggeri, confondono l'*intuizione* dell'essere possibile (idea), coll'*essere possibile* intuìto; e dicono: l'intuizione mia va, viene, si crea, si annienta: dunque la cognizione, l'idea è contingente: dunque ella non è che un modo del nostro spirito. — Io rimetto una tale filosofia con sicuro animo al tribunale del comune buon senso.

CAPITOLO XL.

CONTINUAZIONE: ANTICA DOTTRINA ITALIANA SULL'IMMUTABILITÀ DELLE IDEE, RICEVUTA POSCIA ANCHE DALLA FILOSOFIA GRECA.

Non consiste adunque l'immutabilità delle idee in non aver esse che un modo solo, ma sì « in non potersi pensare che non sieno ». Questa impossibilità di pensare che le idee non sieno, è un fatto, il più certo di tutti i fatti. Chi vorrà venir sofistando, potrà dire: « forse questa immutabilità così assoluta, così necessaria, è apparente e c'inganna ». Bene sta; noi l'esamineremo altrove. Intanto però convien confessare ingenuamente quello che sperimentiamo, cioè che « noi non possiamo in alcun modo concepire le idee (la possibilità delle cose) se non accompagnate di una necessità logica », però di una immutabilità eterna. Niuno scettico potrà negare questo fatto, se non giunge a negare il principio di contraddizione; perocchè non si può negare « la possibilità degli esseri », senza cadere in aperta contraddizione col pur nominarli, e col concepirli. E la difesa del principio di contraddizione contro quelli che il vorrebber negare, sta nel *N. Saggio* (1).

Di tutte adunque le cose, quelle che veramente sono immutabili, sole immutabili, non sono già le *sussistenti*, eccetto Dio; ma le *possibili*, chiamate idee (2).

---

(1) Sez. V, c. VII, art. v.

(2) Nel *N. Saggio* ho distinto l'*idea* dall'*essenza*, dichiarando questa oggetto di quella. Si potrebbe dire che l'idea è l'*essenza veduta*. Questa distinzione trascurata dagli antichi può essere utile in un argomento, dove ogni minima improprietà di parlare può essere principio di male intelligenze e d'errori.

Questa è una verità italiana, essenzialmente italiana; ella formò la base della prima filosofia indigena della patria nostra. Ognuno s'avvede, che io voglio richiamare la scienza nazionale a'suoi principj: che io rimonto fino alle glorie della Magna Grecia. O Pittagora (1), o, come a me sembra ancor più probabile, i savj più antichi di lui, da'quali egli apprese (2), videro, che di cose veramente immutabili non v'aveano che le *idee* (le possibilità delle cose), e che tutto il rimanente era quaggiù mutabile e perituro.

Però divisero tutti gli enti in quelli ch'essi chiamavano intelligibili (*τὰ νοητὰ*), e questi furono i *possibili*, o siano le essenze, le idee, perocchè queste sole sono intelligibili per sè, sono l'intelligibilità delle cose; e in quelli che dissero sensibili (*αἰσθητα*), che sono le cose sussistenti. Io ho già dichiarato in più luoghi, che io nomino *intelletto* la facoltà de'possibili, e *senso* quella de'sussistenti. E di vero, solo da questi loro termini ed oggetti si possono definire e distinguere acconciamente queste due generali facoltà (3). Or a que'primi enti, cioè agl'*intelligibili*, concessero l'immutabilità, l'eternità ecc.; a questi secondi poi diedero la mutabilità, e la contingenza (4). Evidente, e gravis-

(1) A chi piacesse pigliare Pittagora come il nome non d'un uomo, ma d'una setta (una persona morale), a suo bel piacere, le mie parole valgono ugualmente anche per lui; perocchè mirano alle dottrine, e non all'uomo che le trovò.

(2) Plutarco nell'opera « della Creazione dell'anima descritta nel Timeo « di Platone » nomina per maestro di Pittagora, Zarata, di cui non trovo menzione negli scrittori che ho alla mano. Altri leggono Nazarata. — Or nel luogo di Plutarco si affermerebbe, che da questo suo maestro (e io nol credo egiziano) derivasse la scienza de'numeri. Ma se hassi a prestar fede a molti altri luoghi di antichi scrittori, i quali affermano che apprendesse quella dottrina de'numeri dall'Egitto, converrebbe dire, che una sì fatta dottrina, che faceva servire i numeri come emblemi delle cose, avesse un'origine assai più antica, e al tempo di Pittagora fosse già propagata presso diverse nazioni. Se poi vuolsi prendere Pittagora come il nome di una setta, l'argomento acquista ancora più di forza.

(3) Ved. la lettera da me scritta a D. Pietro Orsi sopra un articolo del Messaggier Tirolese, inserita nelle *Prose* stampate a Lugano, 1834.

(4) Timeo, antico filosofo di Locri città italiana, nell'opera *Dell'anima del mondo*, che gli viene attribuita, divide tutto ciò che è, in tre categorie, *Idea*, *Materia*, ed *Essere sensitivo*. Ora nell'*idea* sola riconosce una perfetta immutabilità. Ecco com'egli parla dell'idea: « La prima di queste

simo è questo vero: conviene apprendervisi, e fortemente attenervisi a chi vuol pure filosofare con costanza, con dignità, con verità, con utilità de' suoi simili. Nè cosa alcuna potrebbe essermi così desiderabile, quanto quella di vedere questa canuta e veneranda nazione italiana non più fluttuante e naufraga quasi nel mare di leggiere, erronee e non sue opinioni, ma unanime, ferma e sicura nel porto munitissimo de' suoi padri. Alla quale dolce speranza la sua fede religiosa fammi erigere l'animo audacemente; conciossiachè l'antica dottrina de' maggiori suoi, da cui apprese la stessa Grecia, è singolarmente affine al cattolicismo; e penso, quel popolo dover essere in diritto maggiore d'insegnare altrui la filosofica verità, il quale è divinamente istituito quasi naturale maestro agli altri della religione.

Nè si creda, che alla scuola di filosofi di cui favelliamo, la qual di tutte certo è la più illustre, sfuggisse quella distinzione fra l'*idea* (l'ente possibile a cui solo l'immutabilità conviene), e l'*atto* contingente e accidentale del nostro intelletto che la intuisce. Perocchè se queste due cose si trovano perpetuamente confuse nell'altre scuole, e qualche volta in Aristotele; all'incontro egli è assai rado, che si confondano nella scuola di

---

« tre cose non è generata, è immutabile e permanente, sempre la stessa, « intelligibile (νοατόν), modello di tutti gli esseri generati soggetti a can« giamento. Ella si nomina idea, e tale si concepisce (καὶ νοεῖσθαι) ». Καὶ τὸ μὲν, ἔμεν ἀγένατόν τε καὶ ἀκίνατον, καὶ μένον τε, καὶ τᾶς ταυτῶ φύσιος νοατόν τε καὶ παράδειγμα τῶν γεννωμένων, ὅσσα ἐν μεταβολᾷ ἐστὶ· τοιοῦτον γάρ τι τὰν ἰδέαν λέγεσθαι τε καὶ νοεῖσθαι. Cap. I, 3. Avvertirò qui di passaggio, che io non posso convenire con G. T. Teuemann, il quale mette fuor di dubbio, che questo prezioso libro, conservatoci da Proclo come opera di Timeo, e come tale risguardato anche da Sinnesio, sia un semplice compendio del Timeo di Platone. La mia opinione, di cui qui, attesa la brevità di una nota, non posso esporre le prove, si è ch'esso non sia un compendio del Timeo di Platone, nè sia pure l'opera stessa di Timeo, ma bensì un compendio di quest'ultima fatto in tempo posteriore a Platone.

Plutarco pure, contro Colote, esponendo la dottrina di Parmenide dice, che questi prima ancora di Socrate conobbe la natura dell'*idea*, o ente intelligibile (νοητόν), il quale solo affermò essere

« Senza principio, fermo sempre, e integro »;

Τοῦ νοητοῦ δὲ ἕτερον εἶδος,

Ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς, ἠδ᾽ ἀγένητον,

ὡς αὐτὸς εἴρηκε, καὶ ὅμοιον ἑαυτῷ καὶ μόνιμον ἐν τῷ εἶναι.

Pittagora e di Platone. All'opposto vi hanno di molti luoghi e chiarissimi, dove trovansi separate colla più esatta descrizione. Nell'antico compendio di Timeo Locrese-epizefiriano si distingue chiarissimamente l'*idea* dalla *scienza*, e si definisce questa per la *cognizione* di quella (1). Alcinoo distingue la filosofia di Platone dall'oggetto di cui ella tratta, dicendo che l'oggetto di quella filosofia sono « gli enti intelligibili (le idee, *νοητὰ*) e che sono per sè stessi » (2). Il medesimo afferma Jamblico parlando di Pittagora (3).

Egli è bensì vero che Eraclito, e la susseguente scuola di Democrito, interpretando forse altramente gli stessi placiti dell'antica scuola italica (4), ritenne la distinzione degli enti in

---

(1) *Τρία δὲ ὄντα, τρισὶ γνωρίζεσθαι· τὰν μὲν ἰδέαν, νόῳ κατ' ἐπιστάμαν.* Cap. I, 7.

(2) *Περιαγαγοῦντα ψυχῆς ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ καθ' ἀλήθειαν ὄντα.* Cap. I.

(3) *Χωροῦντα* (parla della filosofia pittagorica) *διὰ τῶν ἀσωμάτων κα* ΝΟΗΤΩΝ, *ἀΰλων τε καὶ ἀϊδίων.* In Protrept. ad Symb. XXI.

(4) Cefante pittagorico pretendeva che le unità di Pittagora altro non fossero che gli *atomi*. Questa è una manifesta corruzione del sistema de' *numeri*; il quale non avrebbe più alcuna coerenza, ove si spiegasse così materialmente. — Tuttavia non sarebbe impossibile, che l'autore o gli autori della scuola italica ammettessero gli atomi, non mai come intelligibili per sè, nè a quel modo esclusivo che li pose poscia la scuola di Democrito. Platone medesimo nel *Teeteto* non ricusa di riconoscer gli *atomi*, e di attribuirli a Pittagora: e pure certo è, che il filosofo ateniese non intendeva il filosofo di Samo in un modo materiale, e che a lui riputava l'*intelligibile* quale solo immutabile. Aristotele pure dice espressamente, che anche i Pittagorici (cioè quelli che erano riconosciuti quai seguitatori della scuola italiana) ragionavano degli elementi, ma in altro modo da' Fisici, cioè da quelli che attendevano allo studio della natura materiale: *Οἱ μὲν οὖν καλούμενοι Πυθαγόρειοι ταῖς μὲν ἀρχαῖς καὶ τοῖς στοιχείοις ἐκτοπωτέρως χρῶνται τῶν φυσιολόγων.* *Metaphis.* Lib. II, Cap. VII. Altro è adunque concedere, che nella divisione che si fa de' corpi convenga ridursi a de' primi indivisibili, il che è una verità fisica; altro è il volere spiegare con questi elementi materiali tutti i generi di cose, e lo stesso pensiero. Questo è il corrompimento del sistema; e simiglianti corrompimenti avvengono anche alle buone dottrine ogni qual volta si rendono esclusive e si portano all'eccesso. — Il sistema fisico degl'indivisibili può dunque aver avuto il suo principio da Pittagora, e questi, come alcun vuole, averlo appreso da quel vecchio filosofo fenicio Mosco, che Strabone sull'autorità di Possidonio riferisce per autore primo del sistema atomistico, facendolo più antico della guerra trojana (Lib. XVI. Vedi anche Sesto *adv. Mathem.*).

Un'altra osservazione stimo qui dover fare, la quale può forse aggiun-

immutabili e mutabili, riponendo poi l'immutabilità non tanto nelle idee quanto negli atomi, e la mutabilità ne' loro diversi aggruppamenti. Ma che questa sia una corruzione dell'antica dottrina, la coerenza di tutte le vetuste testimonianze nol lasciano dubitare. Nè per questo ottenne l'autore del sistema atomistico, che gli uomini di buon senno accordassero a'suoi atomi quella usurpata immutabilità, la quale tutt'al più era *fisica*, e non *logica*, cioè non tale, che assurdo fosse a pensare il contrario: di che Plutarco, canzonando Epicuro per tale immutabilità data a'principj materiali, dice: « Epicùro, più savio « di Platone, chiama *enti* ugualmente tutte le cose, come per « esempio quel vacuo intrattabile, quel corpo solido che sem« pre con la sua durezza fa resistenza, i principj, le cose ma« teriali; assegnando la medesima essenza alle cose sempiterne « (alle idee, *νοητὰ*) e alle caduche » (1): di che si vede quanto era lontano il filosofo di Cheronea dal concedere ad Epicuro, che accomunasse alle cose mondiali quella immutabilità che solo delle ideali è propria dote ed esclusiva.

---

gere non poca luce alla storia delle « idee eterne ». Aristotele nel c. XIII de' *Metafisici*, c. IV, dice, che Socrate prendesse occasione a introdurre la dottrina delle idee da Eraclito, il qual diceva le cose sensibili esser fluenti e al tutto incostanti, nè però in esse potersi fondare alcuna scienza. Di passaggio noto, che questo concetto di Eraclito, nel tempo stesso che tendeva a dichiarare impossibile la scienza, riconosceva nella scienza necessaria l'immobilità, perchè riusciva a dire: « Scienza non ci può essere, perocchè ella, se ci fosse, dovrebbe esser cosa costante e immutabile. Ma tutto è mutabile e fugace. Dunque non si dà scienza ». Socrate con questa occasione si pose a dimostrare, non esser vero che v'aveano solo le cose sensibili e mutabili, ma che oltre queste ve n'aveano altre che non cadevano sotto i sensi: queste cose insensibili esser le *idee* di natura immutabile ed eterna: e in esse consister la scienza. Qui la osservazione che io voglio fare si è, non doversi punto credere che in tale occasione cominciasse al mondo la dottrina delle Idee. Aristotele è un testimonio sospetto, e parmi strano che sia creduto sì facilmente in questo dal Petavio. Le tracce dell'antichità dimostrano, per mio avviso, all'evidenza, che quando Eraclito tirò la dottrina antica di Pittagora ad un senso materiale, allora sorgesse Socrate a rimetterla nell'antica via, e Platone a illustrarla colla sua potenza di mente e colla sua eloquenza.

(1) Contra Colote XVI.

CAPITOLO XLI.

CONTINUAZIONE.

Perciò se noi dimandiamo a tutto ciò che v' ebbe d'illustre e di sapiente nell' antichità, « se le possibilità delle cose (le idee), che chiamavano anche essenze (1), sieno qualche cosa in sè stesse o non sieno » ; noi avremo questa costante risposta, che anzi ad esse solo compete il titolo di *enti*, siccome a quelle che hanno l'*immutabilità*, e la cui esistenza però non si può non pensare. Le cose sussistenti sensibili all'incontro, a cui sole il volgo pon mente, e crede sole esistere, si può meglio dire che non sieno *enti;* imperciocchè mutano di continuo, o più veramente perchè non hanno l'*essere* per loro *essenza* di guisa, che da noi si può pensare, senza difficoltà alcuna, ch'elle non sieno.

Recherò qualche antica testimonianza, sebben queste sieno notizie famigliari a quanti dell'antiche filosofiche cose han libato. Non però molti sentirono dentro ad esse quella potenza di vero, che pur nascondono. E però non saranno inutili a ricordarle, se non altro, perchè con tanta evidenza e dignità scritte, che ajutano mirabilmente l'intelletto di chi le rammemora non malamente prevenuto, a sollevarsi alle prime verità.

E innanzi tratto udiamo Nicomaco, che favellando di Pittagora dice:

« Egli definiva per *enti* quelle cose, che sono identiche sem- « pre, e nello stesso modo perfette, nè si mutano giammai, « nè pure un minimo momento di tempo » (2), cioè a dire le idee, o essenze delle cose, nelle quali sole, come dicemmo nel capitolo precedente, quel savio riconobbe l'immutabilità. « Imperocchè i corpi, seguita lo stesso Nicomaco, e le « cose materiali sono in perpetuo flusso e mutamento, sotto « ogni rispetto, e solo *imitano* la natura della materia (3)

---

(1) *Οὐσία* è frequente in Platone e in Aristotele stesso per *idea*.

(2) *Ὄντα δὲ ὁρίζετο εἶναι, τὰ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ διατελοῦντα ἐν τῷ κόσμῳ καὶ οὐδέποτε, τοῦ εἶναι ἐξιστάμενα, οὐδὲ ἐπὶ βραχύ.*

(3) Era errore comune presso gli antichi filosofi, che la materia fosse eterna. Evvi tuttavia ragione di credere, che alcuna volta per materia intendessero la materia ideale, l'*idea* della materia; giacchè descrivono

« e della sostanza eterna » (1): e perciò non sono veri enti.

Noi abbiamo veduto l'antichità definire la *scienza* per la cognizione delle *idee*. Se noi raffronteremo a que' luoghi dove si definisce così la scienza, quegli altri dove ella si definisce la cognizione o comprensione degli *enti*, o delle cose che sono (2), noi conchiuderemo, che per le *cose che sono* intendevano le idee, o (che è il medesimo) le essenze delle cose. Tanto adunque è lungi che que' perspicacissimi ingegni negassero alle idee l'esistenza, che anzi esse solo affermavano averla in proprio, e per natura.

Io non parlo di Platone, essendo troppo noto, ch'egli aderì a questa antica dottrina, e la illustrò sì fattamente, che le diede il suo nome (3).

Quello più tosto, che assai mi fa meraviglia, si è il vedere come gli atomisti stessi dell'antichità vedessero la infallibil certezza di una tale dottrina. Aristotele, che collocava Empedocle fra i materialisti, e gli facea compor l'anima da' quattro elementi, dovea pur osservare, che il filosofo siciliano veniva a contraddire a sè stesso, quando riconosceva due mondi, l'uno sensibile (*κόσμος αἰσθητός*), l'altro intelligibile (*κοσμος νοητὸ*): tanto poi era lungi che quello anteponesse a questo, che anzi dichiarava il *mondo ideale* o intelligibile essere anteriore al *mondo sensibile* e materiale, e tipo di questo (4).

---

spesso la materia come spoglia di tutte le forme. Ora in tale stato non si può pensare come cosa reale, ma come una pura astrazione. Però a parer mio debbonsi, fra gli antichi, distinguer quelli che ammettono eterna la materia prima, da quelli che ammettono eterno il mondo; a questi secondi appartiene un error manifesto; i primi possono esser così intesi, che non escano col loro sistema dal mondo delle idee.

(1) *Τα' μὲν γὰρ σωματικὰ ἅπαντα καὶ ὑλικὰ ἐν διηνεκεῖ ῥύσει καὶ μεταβολῇ διὰ παντός ἐστι, μιμούμενα την της ἐξ ἀρχῆς ἀϊδίου ὕλης καὶ ὑποστάσεως φύσιν καὶ ἰδιότητα.* In Arith.

(2) *Επιστήμην ἀληθείας ἐν τοῖς οὖσιν* Così Jamblico e Nicomaco *passim*. — Così pure Alessandro Afrodis. *cap. 7 de Fato: Φιλοσοφεῖν τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐν τοῖς οὖσι μετέρχεσθαι.* E il traduttore e commentatore di Aristotele, Boezio, in egual senso, dice: *Est sapientia, rerum QUÆ SUNT comprehensio* (L. I, *Arith.* c. 1).

(3) Vedi il *Fedone*.

(4) *Fragm. edit. Peyron*, p. 27; Simplic. *in Arist phys*, p. 7, *De Cœlo*,

Tutti gli argomenti che usa Aristotele a confutare le idee di Platone, hanno virtù di provare questo solo, che le idee non esistono fuori di una mente, ma cessano interamente di aver il minimo grado di valore, ove si ponga, che le idee sieno in una mente (1). All'incontro Aristotele, se così s'intenda, volle indurre da' suoi argomenti una conseguenza, che non veniva dalle premesse, cioè che le idee fossero modi della mente nostra contingente. Ma se l'esistenza delle idee è immutabile e necessaria, egli è pure necessario ch'esse non dipendano da una mente contingente ed accidentale; e quando si provi essere loro uopo di aver sede in una mente, si avrebbe solo conosciuto con ciò, che v'è anche necessariamente una mente infinita ed eterna, ove esistano quelle infinite e necessarie idee.

Ciò però che io dico qui di Aristotele, cioè che le idee sieno modi della nostra mente, nol dico se non perchè non mi cale di venire a tenzone co' sensisti, i quali lo vogliono così intendere. Per altro l'antichità non l'intese costantemente ed unanimemente così; quando anzi Cicerone giudicava la dottrina aristotelica discordare dalla platonica solo ne' nomi, e non nelle cose (2). E anco la celebre sua sentenza, che « la mente si fa tutte in certa guisa le cose », può ricevere una interpretazione che tolga quell'assurdo che a prima fronte ella presenta; imperocchè Aristotele veramente dice quella sentenza solo della mente

---

p. 128. Questo sentimento di Empedocle parmi però una nuova prova da dover dubitare dell'interpretazione aristotelica.

(1) E questa pure essere stata la mente di Aristotele si mostra da più luoghi chiarissimi, dove ammette le idee eterne. Psello nella quest. X fisica dice appunto, « Aristotele concedere l'esistenza delle idee, ma non riputar « tuttavia che esistano per sè separate, nè manco che si possano da' corpi « separare »; Ὁ δέ γε Ἀριστοτέλης τὰ μὲν δέχεται τοῦ Πλάτωνος· τὰ δὲ οὐ προσίεται· ὕπαρξιν μὲν γὰρ δίδωσι ταῖς ἰδέαις· οὐ μὴν καθ' ἑαυτὰς ὑφιστάναι ταύτας φησίν· ἀλλ' ἀχωρίστους τῶν σωμάτων εἶναι.

(2) *Philosophiæ forma instituta est Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes, nominibus differebant (Acad. Quæst. I)*. E un somigliante concetto pone Plutarco nel libro che scrisse contro Colote, dicendo: « Aristotele poi riprendendo l'idee di Platone ne' libri naturali e morali, « ed in quelli che sono scritti popolarmente, i quali chiamò ἐξωτερικά, è « parso ad alcuni aver ciò fatto più per una certa ambizione e desiderio di « contrastare, che di cercar la verità delle cose; come quegli che s'aveva « proposto di sprezzar la filosofia di Platone; non che egli l'abbia seguito ».

passiva (*παθητικός*), cioè di quella che riceve le idee, e non delle idee stesse, il cui complesso verrebbe a costituire la mente attiva (*ποιητικὸς νοῦς*) (1), la quale sarebbe per avventura la stessa ragione (*λόγος*) di Platone, con solo questo, che vi si avrebbe cangiato nome. E veramente alla ragione di Platone appartengono le notizie o enti intelligibili (*νοήματα*). Or se udiamo Aristotele, egli pure dice dell'animo, che è « il luogo delle forme o specie » (*τόπος εἰδῶν*); la qual maniera è al tutto platonica; perocchè il luogo viene ad essere distintissimo da ciò che nel luogo si ritrova. E ove in tal modo s'intenda la *mente attiva* di Aristotele, cioè pel complesso delle idee, tostamente si convertono in conferma della nostra dottrina molti luoghi che le sembrano i più contrarj. Il principale di questi luoghi è quello ove dice, che « ciò che conosce e ciò che è conosciuto è una « e la medesima cosa » (2). Perocchè in questa sentenza, per ciò che conosce non s'intenderebbe più il *soggetto* (mente passiva), ma si bene le *idee* stesse (mente attiva). Ora questo concetto è al tutto in Platone, e ne' filosofi che l'hanno seguitato. Plotino, a ragion d'esempio, distingue le percezioni sensibili, dalla cognizione intellettiva, e dice che colle sensazioni noi non percepiamo le cose esterne (i corpi), ma un loro effetto, un loro segno (3): all'incontro coll'intelletto noi percepiamo le cose stesse interne, cioè le idee (4): perciò i corpi non sono per sè intelligibili, ma le idee si. E chi volesse fiancheggiare questa maniera d'intendere Aristotele, co'passi paralelli dello stesso autore, sarebbe agevole il farlo. Perocchè se da una parte dice che « ciò che intende è una cosa stessa con ciò che è inteso », in altri luoghi, in vece di dire « ciò che intende », pone, « la cognizione stessa essere il medesimo colla cosa cognita » (5); dove la cognizione si può prendere per l'*idea*, parlando di una cognizione pura, e com'egli dice, teoretica (6); e

(1) *De Animo* III.

(2) Τὸ αὐτό ἐστι νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.

(3) Τὸ γιγνωσκόμενον δι' αἰσθήσεως, τοῦ πραγματος εἴδωλον ἐστί, καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἡ αἴσθησις λαμβάνει· μένει γὰρ ἐκεῖνο ἔξω. Plot.

(4) Αὐτὰ τὰ πράγματα, καὶ οὐκ εἴδωλα μόνον.

(5) Τὸ αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.

(6) ἡ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστι.

però è quanto dire, « l'idea veduta da noi o sia l'oggetto del nostro spirito è la cosa stessa intelligibile ». Altrove ancora, in luogo di dire « ciò che conosce », o in luogo di dire « la cognizione », o « la cognizione speculativa, » dice « la mente » (1): sicchè egli apparisce manifesto, che « l'oggetto della mente », la idea contemplata (cognizione teoretica) (2), e la mente, si prendono per sinonimi dal filosofo di Stagira; e però egli pare almen probabile, che la *mente attiva* di questo corrisponda appunto alla ragione (λόγος) del suo maestro (3).

Che se altri vorrà considerare come Aristotele stesso descriva la mente attiva, con animo disappassionato e giusto, troverà forse abbastanza da cangiare in certezza questo che io do per verosimile. Conciossiachè lo Stagirita paragona questa mente *attiva* alla *passiva*, come il *lume* all'*occhio* (4); e *lumi* appunto sono chiamate le *idee* da Platone; e dice che una sì fatta mente è sempre in atto d'intendere, e non già tale che « or intenda, or non intenda » (5); ella è sempre « cognizione efficace » (6): di che un uomo dottissimo, spiegando la mente di Aristotele, dopo considerati questi luoghi, conchiude con una frase aristotelica, le sensazioni o i fantasmi sensibili non essere pel filosofo del peripato se non « simulacri espressi, e secondarie (7) immagini di una mente primaria e principale, che abbraccia veramente tutte le ragioni e tutte le varietà delle cose ».

Egli pare adunque, che al vero si opponessero que' dotti moderni, i quali tolsero a conciliare Aristotele con Platone (8);

---

(1) Ὁ νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν.

(2) Ognuno sa che *teoretico* viene da θεωρέω, *miro, contemplo*.

(3) Questa osservazione viene rinforzata da un'altra. Gli scrittori platonici chiamano anch'essi *mente* or le idee singole, ora il loro complesso. Plotino, *Encad.* V, Lib. IX, c. VIII, insegna espressamente, che le idee singolari, come pure il loro complesso, si possono chiamar *mente*, (νοῦν). Ecco il luogo: Εἰ οὖν ἡ νόησις ἐν ὄντος, ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τὸ ἐν ὄν, κτλ. ἡ ἰδέα αὐτη· τί οὖν τοῦτο; νοῦς, καὶ ἡ νοερὰ οὐσία οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἑκάστη ἰδέα ἀλλ' ἑκάστη νοῦς· καὶ ὅλως μὲν ὁ νοῦς, τὰ πάντα εἴδη ἕκαστον δὲ εἶδος, νοῦς ἕκαστος· ὡς ἡ ὅλη ἐπιστήμη, τὰ πάντα θεωρήματα.

(4) οἷον τὸ φῶς.

(5) ὅτε μὲν νοεῖν, ὅτε δὲ οὐ νοεῖν.

(6) κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη.

(7) ἀποσφραγίσματα, ed ἐκμάγματα.

(8) Veggasi l'opera di Giacopo Carpentari, professore alla facoltà me-

nè altra via parimente io ravviso onde si possa conciliare Aristotele con sè medesimo.

E in vero, come potrebbe conciliarsi seco questo filosofo, quando egli ammettesse che le idee o essenze non fossero più che modi di una mente contingente come la nostra? Non insegna chiaramente, e in tanti luoghi, non pure l'esistenza di questi esseri intelligibili (che così chiama egli stesso le essenze delle cose), ma ben anco la loro immutabilità, la loro eternità, la loro esistenza necessaria, immune cioè da ogni contingenza? Nel libro III dell'Etica dice, che le verità geometriche son cose eterne (1). E le chiama egli stesso *νοητὰ*, cose intelligibili, idee.

Nè si dica già che Aristotele pone la sua mente attiva, o intelletto agente, acciocchè esso possa formare queste verità. Imperocchè dicendo ciò, precipiterebbe in una deforme contraddizione con sè medesimo: conciossiachè tali verità, tali enti intelligibili non sarebbero più *eterni*, non più necessarj, come egli pure li fa. E acciocchè non rimanga alcun dubbio di ciò s'oda che cosa dica egli stesso: « l'essenza della sfera non viene generata » (2). In un altro luogo dice: « le forme delle cose « corporee nè si generano, nè si corrompono » (3). E anco: « la forma nè si fa da checchessia, nè si genera » (4). Nè hassi a credere, che per queste forme intenda le sostanze esterne, imperocchè egli le pone, come vedemmo, nella mente agente (*τόπος εἰδῶν*); e di questo appunto fa colpa a Platone, cioè dell'aver poste tali essenze fuor dell'anima; benchè veramente fu fermo pensiero del gran filosofo d'Atene, come io l'intendo, che sempre fosser nell'anima (5). Finalmente tali enti intelligi-

---

dica dell'Università di Parigi, nella quale assume di paragonare e conciliare insieme i due maggiori filosofi greci (Parigi 1573). Chi vorrà leggerla vi troverà nuove prove di quanto io qui affermo.

(1) Cap. V. *περὶ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλεύεται, οἷον — περὶ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς ὅτι ἀσύμμετροι.*

(2) *τοῦ σφαῖραν εἶναι οὐκ ἐστὶ γένεσις.* Metaph. L. VII, c. VIII.

(3) *Ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ὅλως εἶναι τὰ εἴδη.* Metaph. L. XIV, c. VIII.

(4) *τὸ εἶδος οὐδεὶς ποιεῖ, οὐδὲ γεννᾶται.* Ivi.

(5) Socrate dice espressamente nel *Parmenide*, che le notizie o idee (*νόηματα*) non possono aver altra sede che negli animi: *τῶν εἰδῶν ἕκαστον τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκει ἐγγίνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχῇ.* Di qui però

bili Aristotele li faceva universali, e l'universale lo sottraeva interamente da' sensi.

Quando adunque Aristotele descrive la relazione che ha la sua mente attiva colla mente passiva mediante il paragone dell'arte che fa ogni cosa dalla materia, e quando egli insegna come nascano a noi tutte le nostre cognizioni mediante l'astrazione da' fantasmi; o vuol essere inteso in quel senso nel quale noi pure diciamo quelle stesse cose, ovvero è in tra sè diviso e combattuto. Imperocchè anche noi diciamo, tutte le cognizioni universali venirsi da noi formando coll'astrazione; ma questo il diciamo noi, perchè nella percezione stessa, dalla quale si astrae, noi affermiamo trovarsi l'universale (il possibile), non

induceva Platone all'esistenza di alcune deità in cui ciascuna idea avesse sede e dove noi le vedessimo, le quali deità però aodavano poi ad unificarsi in una sola che di tutte in istrano modo constava. L'indurre dalle idee altrettante deità è un errore certamente, ma, secondo noi, è un errore inevitabile quando si pongano più idee essenzialmente l'una dall'altra distinte. Al nostro vedere, la conseguenza logica, inevitabile del sistema platonico è uoa idolatria speciale, o deificazione delle idee. Se Aristotele si ristringe a combattere questo errore, nulla di meglio; se non che egli combatte la conseguenza erronea, lasciando sussistere il principio onde quella conseguenza procedette, che, come dicevo, è la pluralità delle essenze o idee non distinte solo rispetto a noi, al nostro modo di vedere, ma distinte realmente in sè stesse. Oltracciò in alcuni luoghi, recando esempio di cose eterne, adduce le verità matematiche, e insieme con queste il mondo. Ora se questo mondo eteruo di Aristotele non è il mondo ideale, come cel farebbe credere il sentirlo da lui chiamato « immutabile essenza » (οὐσία ἀκίνητος), se esso è veramente il mondo reale e sussistente, Aristotele sarebbe pur egli caduto nell'errore di confondere le cose logicamente necessarie (le idee), coo quelle solo immutabili fisicamente, le *ideali* colle *sussistenti*. Ma sebbene ella sia opinione comuoe, che Aristotele ponesse il mondo reale fra le cose eterne, tuttavia questa dottrina riesce al tutto incoereote con altri suoi principj; e troppo ci verrebbe a pesare il valore e il significato de' luoghi diversi dove questo filosofo ragiona d'una sì fatta questione, che all'uopo nostro non appartiene (Ved. *Ethicor.* Lib. III, c. v; *De coelo* L. I, c. x; *Metaph.* L. XII; *Physicor* L. VIII; *De ortu et interitu* L. II). Osserverò solo, che ad ogni modo quando anche si teoga avere Aristotele posto eterno il mondo materiale e sussistente, egli però sarà difficile a provare che il ponesse eterno a quel modo stesso che pone eterne le essenze, le quali sono per sè. Tutto al più si perverrà a quella sentenza che gli attribuisce Simplicio ove dice: « Aristotele non crede il « mondo esser generato, ma non pertaoto stabili ch'esso è, in altra guisa « però, fluito da Dio ».

già recatovi dalla impressione de' corpi esteriori, i quali sono tutti singolari, ma aggiuntovi dal nostro spirito, che lo possiede in proprio: sicchè nella coscienza nostra, in virtù di due cause, esterna ed interna (e non però in virtù di un agente o di un reagente), si forma una percezione, non semplice, ma complessa, o sia mista di sensibile (reale) e d'intelligibile (ideale): di guisa, che quella che noi chiamiamo *ragione*, non ha da far altro poi che sceverarvi e astrarvi l'intellettuale che già v'è dentro, dal reale che v'è pure, e con questa astrazione formare la cognizione pura e libera dalle sensazioni. E un tale ufficio può Aristotele averlo dato alla sua mente attiva confondendo insieme forse due qualità che noi diligentemente distinguiamo, quella di conservare l'ente intelligibile (l'idea), e quella di congiungerlo o dividerlo dalle sensazioni e da' fantasmi. Conciossiachè il nostro spirito in quanto possiede o intuisce l'idea, è detto da noi intelletto; in quanto poi egli usa di questa idea, unendola, o dopo unitala disunendola da' fantasmi, ragione.

Egli par dunque che Aristotele medesimo, non che tutta la scuola italica, e l'ateniese gloriata figliuola di quella, si possa riporre tra que' savj i quali affermarono l'esistenza di alcuni esseri d'un'indole loro propria, che costituiscono l'intelligibilità delle cose, e sono i chiamati possibili, essenze, notizie, idee, o con altro nome qualsiasi; che di più egli volentieri ammettesse l'antica distinzione fra gli enti e i non-enti, dando il nome di *enti* alle sole idee, e ad altre cose al tutto immutabili, e quello di *non-enti* alle cose corporee, le quali continuamente si mutano.

E poichè ho cominciato in questo capitolo a mostrare sì come i più alti e più perspicaci intelletti ammettessero cotesti esseri intelligibili di cui favelliamo, anzi ad essi soli stimassero convenire in proprio la denominazione di enti; parmi bene di non chiuderlo senza rendere prima ragione di questa lor mente, conciossiachè il non saperla impedirebbe la retta intelligenza di un principio così sublime e così conteso. E veramente se noi sguardiamo superficialmente la ragione che, il più comune, si arreca di quel decreto di tutta l'antica filosofia, noi ci arrestiamo al carattere della immutabilità o mutabilità di que' due

generi di cose; leggendo spesso per gli antichi libri, che *enti* non si possono dir quelli che non si trovano in uno stato giammai, ma solo quelli che immutabilmente permangono. Di che noi potremmo dedurre, che quando nelle corporee cose si potesse trovar parte perfettamente qnieta ed immutabile, anche ad esse dovrebbe attribuirsi, secondo gli antichi, il nome di *enti*. Così veramente la intese Epicuro, ma il vedemmo canzonato dal filosofo di Cheronea; così pure egli pare che stravedesse Aristotele, se va spiegato co' sensisti, dove chiama il mondo « immobile essenza » (1), i quali luoghi però forse intender si debbono del mondo intelligibile tipo del reale, o della deità vera sede e fonte delle essenze.

Ma io non voglio, come ripeto, contendere a spada tratta per Aristotele; questione meramente di fatto, e dove i documenti a risolverla son forse impuri e illegittimi. Dico adunque, che la ragione per la quale gli antichi diedero l'esistenza in proprio agli esseri intelligibili, non fu la loro immutabilità accidentale, la qnale può convenire anche a' corpi (sebbene in fatto tutti si muovano, niente avendovi di quieto nell'universo); ma bensì la loro *immutabilità essenziale*, cioè logicamente necessaria, di guisa, che non si può pensare in modo alcuno che non sieno, o che non sieno sempre stati, o che sieno stati altramente da quel che sono. Onde avviene, che l'esistere entri nella loro essenza, sicchè *essenza* ed *esistenza* sia il medesimo, rispetto ad essi. Indi nota Plutarco, che chiamando le cose corporee non-enti, non intendevano gli antichi, che esse al tutto non fossero, ma bensì che l'esistenza non era loro propria ed essenziale, ma solo accidentalmente partecipata. E del dare all'antica dottrina un'altra interpretazione, così riprende Colote: « Ma Colote, come quegli che non ha cognizione alcuna di « filosofia, prende per una medesima cosa l'uomo non essere, « e l'uomo esser non-ente; ancorchè Platone stimasse, che « molto differenti fossero fra loro quel non essere, e 'l non-

(1) Se, come dice Simplicio, l'opinione di Aristotele è quella che il mondo reale sia fluito dalla deità, non potrebbesi giammai chiamar propriamente *immobile essenza*: *Ἀριστοτέλης οὐ γίνεσθαι ἀξιοῖ τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἄλλον τρόπον ὑπὸ θεοῦ παράγεσθαι* (*In Arist. Phys.* Lib. VIII).

« esser ente; e che da quello si togliesse affatto tutta la so-
« stanza, con questo si accennasse la diversità del partecipante
« e del partecipato » (1). Il qual luogo di Plutarco parmi assai acconcio a dichiarare egregiamente l'intenzion degli antichi. E perchè io penso poter conferire non poco al progresso della filosofia il conoscere esattamente qual fosse la mente di que' nostri antichissimi maestri, reputo, ove me ne venga occasione, intramettere qua e colà di quelle cose che la possan chiarire. Sicchè aggiungerò ancora qui alcune altre parole di Plutarco medesimo, che dichiarano meglio le precedenti. « Ha la cosa par-
« tecipata, dic'egli, alla partecipante quello stesso risguardo,
« che la causa alla materia, l'esemplare all'immagine, la fa-
« coltà all'effetto: nel qual modo principalmente sono diffe-
« renti fra sè quello che ha l'essere di sua natura, ed è sem-
« pre il medesimo, e quello che dipendendo da altro non tien
« mai uno stesso tenore: essendo chè quello nè mai è stato
« non-ente, nè ha da essere, e però veramente ed in effetto
« è ente: laddove questo non ha pur fermo quello essere che-
« gli viene partecipato da altro; ma per la sua debolezza
« spesso è mutato, cadendo lubricamente la materia d'intorno
« alla forma, e ricevendo molte alterazioni e mutazioni in im-
« magine di sostanza; di modo che grandemente è agitato e
« commosso. Siccome dunque colui, che dice il simulacro di
« Platone non esser Platone, non niega il senso e l'essenza del
« simulacro, ma mostra la differenza che è fra quello che da
« per sè stesso ha l'essere, e quello che l'ha per rispetto di lui:
« così non tolgono nè la natura, nè l'uso, nè il senso degli
« uomini coloro, i quali per partecipazione d'una certa sostanza
« comune affermano ciascun di noi essere stato fatto separata-
« mente immagine di quella cosa, che portò nel nostro nasci-
« mento quella similitudine. Perciocchè chi dice il ferro rovente
« non esser fuoco, o la luna, o il sole; ma, come dice Parmenide,

« *Lume, che con la luce altrui vagando*
« *Va la notte d'intorno a la gran terra;*

« non niega per questo o l'uso del ferro, o la natura della luna:
« ma chi dice che non sia corpo, o illuminato, già repugna al

(1) Contro Colote, XV.

« senso, come quegli che non lascia il corpo, l'animale, la ge-
« nerazione, il senso. Chi conosce poi che queste cose hanno
« la loro essenza per partecipazione, ed intende quanto siano
« lontane da quelle che sempre sono e donano loro l'essere;
« non niega le sensibili altramente, ma mostra, che cosa sia
« l'intelligibile (*νοητὸν*): nè toglie le passioni, che ci avven-
« gono, e si comprendono col senso, ma dà ad intendere ritro-
« varsi cose più ferme di queste, e di più costante natura, per-
« chè non nascono, nè muojono, nè patiscono; e più sottilmente
« esprimendo con parole tal differenza, insegnano doversi al-
« cune cose chiamare enti, ed alcune fienti » (1).

CAPITOLO XLII.

RIFORMA DELLA FILOSOFIA ITALICA FATTA DA' PADRI DELLA CHIESA.

Le più grandi menti adunque dell'antichità (2) videro assai chiaramente, oltre le cose materiali e sussistenti, che si percepiscon co' sensi, avervi delle cose puramente intelligibili: videro, i possibili non esser un mero nulla, ma vere cose spirituali, essenze immutabili, eterne (3).

---

(1) Nel L. contro Colote, XV.

Nè l'interpretazione che dà Plutarco in questo luogo dell'antica dottrina è sua particolare, ma di frequente si scontra negli scrittori antichi.

Nicomaco a ragion d'esempio dice: « Queste cose prive di materia sono, « e l'altre sono e si dicono equivocamente *per partecipazione* di quelle »: *Ταυτ' ἄς ἐιν, τα ἄϋλα, καὶ ὧν κατὰ μετουσίαν ἕκαστον λοιπὸν, τῶν ὁμωνύμως ὄντων καλουμένων, τὰ δέ τι λέγεται καὶ ἔστι. In Arith.*

Jamblico: « Diceva (Pittagora) enti esser quelle cose che vanno prive di « materia ed eterne e per sè operanti, come tutte le incorporee. Le altre « si dicono enti equivocamente *per partecipazione* delle prime che con « verità si dicon tali »: *Ὄντα δὲ ἤδη καὶ ἔλεγε τὰ ἄϋλα καὶ ἀΐδια καὶ μονοδραστικὰ, ἅπερ ἐστὶ τὰ ἀσώματα· ὁμωνύμως δὲ λοιπὸν ὄντα κατὰ μετοχὴν αὐτῶν οὕτω καλούμενα. Vita Pith.*

(2) Cicerone chiama questi *majores philosophi.*

(3) Solo meditando questa maniera di esseri, noi giungiamo a formarci alcun concetto di Dio, dell'anima, degli spiriti. Però chi toglie dal numero degli enti le essenze delle cose, si mette nell'assoluta impossibilità di avere un chiaro concetto di Dio e degli spiriti. Però qual maraviglia, dopo di ciò, se altri negli esistere quello di cui non sa formarsi la minima idea?

Nè dee far maraviglia, che dopo aver trovata e fermata una così sublime verità, l'abbiano poi circondata e mista d'errori. Conciossiachè in qual dottrina umana la verità è mai scevra di errori? Certo, non operano giustamente coloro che rifiutano tutto un corpo di dottrina perchè qualche errore vi si contiene. Il che accade a quelli che classificano le filosofie co' nomi de' loro autori, e poi, secondo la paura che lor prende de' nomi resi odiosi da alcuni declamatori, come fu fatto di quello di Platone, da gente onorata le rigettano. Presso alcuni è divenuto oggidì veramente pauroso questo nome di Platone, almen quanto in altri tempi era la befana: e par che quest'uomo, il qual davvero non è de' più dozzinali, niuna buona cosa abbia mai insegnato, sicchè per iscartare una sentenza basti il dire, ella è platonica, ell'è uscita dalla scuola di Platone! Se cotestoro conducessero il mondo, davvero i bei progressi che in tanti secoli avrebbe fatti il genere umano!

Ma io, che non ho poi tanti rispetti umani, dico, che la dottrina di quelli che l'antichità ebbe giudicati sapientissimi, conviene esaminarsi, prima di rigettarsi: conviene intendersi, prima di schernirsi con qualche epiteto generale: conviene anche, se siam da tanto, scernere dentro ad essa il vero dal falso, e migliorare quanto in essa rimane per avventura d'imperfetto. Così la pensarono i grandi scrittori della Chiesa cattolica, fra i quali corre subito all'animo di tutti sant'Agostino.

Sant'Agostino non condannò Platone inaudito; il lesse, il meditò, e tolse da lui qualche cosa di buono. Nè per questo si fece Platonico: « Questi filosofi », scriveva de' seguitatori di Platone, « vinsero gli altri in nobiltà e in autorità non per « altro se non perchè s'avvicinano più degli altri alla verità, « sebbene le stieno tuttavia un buon tratto da lungi » (1).

Ecco moderazione e saviezza onde ciascun uomo discreto dee procedere.

E però io credo che qui tornerà utile non poco, se noi consideriamo le emendazioni successive che vennero facendo alla dottrina filosofica di Platone i maestri più solenni del Cristia-

(1) *Isti philosophi caeteros nobilitate et auctoritate vicerunt, non ob aliud, nisi quia longo quidem intervallo, veruntamen reliquis propinquiores sunt veritati.* De C. D. XI, v.

nesimo: perocchè quinci apparirà se sono ad essi consentanee, e se nulla aggiungono ai veri conosciuti le ricerche che si contengono nel «Nuovo Saggio sull'origine delle idee», e in altri miei scritti.

Sant'Agostino adunque sentì primieramente, che era altamente vero il principio fondamentale di tutta l'antica scuola italica, cioè che «v'avessero degli esseri immutabili, non cadenti sotto i sensi, ne' quali consistesse la conoscibilità delle cose», di guisa che la cognizione nascesse in noi per l'unione dell'anima nostra con tali esseri. Ma vide in pari tempo, esser un errore annesso a questa verità, quello che l'anima avesse preesistito a' corpi; e in un altro stato, in un altro mondo avesse ricevuta la scienza; entrata poi ne' corpi, all'occasione delle sensazioni, venisse di mano in mano rammemorandola. Questa era la parte ipotetica della dottrina platonica; era un'ipotesi, che, senza nulla spiegare, non faceva che addietrare d'un passo la difficoltà: poichè in vece che si dovesse spiegare «come nasceva la conosceuza delle cose a questo mondo», rimaneva a spiegarsi «come fosse nata la cognizione nelle stelle». La questione adunque, «come nascesse la cognizione», rimaneva intatta. All'incontro l'altra parte della filosofia platonica, che «le idee o essenze» fossero degli esseri, sebbene al tutto incorporei; questa non era un'ipotesi, ma un fatto contestato dalla osservazione interna, autenticato dalla coscienza, e dalla necessità stessa del conoscere, perocchè l'esistenza eterna e necessaria di quegli *enti intelligibili* è la condizione *sine qua non* di tutte le cognizioni umane. Rifiutò adunque sant'Agostino quella parte erronea della dottrina di Platone, e ritenne la vera, che ricapitolò dicendo, che il nostro spirito intende perchè «è connesso a cose non solo intelligibili, ma immutabili» (1).

(1) Erano sfuggite a sant'Agostino delle maniere di dire appartenenti alla parte erronea della dottrina di Platone; ma di queste si richiamò e si riprese, così scrivendo nel lib. I, c. VIII delle Ritrattazioni: *Illud, quod dixi, omnes artes animam secum attulisse mihi videri; nec aliud quicquam esse id, quod dicitur discere, quam reminisci, ac recordari: non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur anima, vel hic in alio corpore, vel alibi sive in corpore, sive extra corpus aliquando vixisse, et ea, quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita didicisse. Fieri enim potest, sicut jam in hoc opere supra diximus, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur NON SOLUM INTELLIGIBILIBUS, SED ETIAM IMMUTABILIBUS REBUS.*

Or si può ben dire, che le idee prese in sì fatto significato siano una dottrina comune de' Padri della Chiesa (1).

Ma i Padri fecero degli altri miglioramenti alla dottrina delle idee. Ed ecco in breve i loro pensieri.

Queste idee, essendo esseri immutabili, eterni, necessarj (2),

---

(1) S. Giustino, filosofo e martire del secondo secolo della Chiesa, trovava una sì fatta convenienza fra le idee di Platone, sanamente prese e le sacre dottrine, che riputava averle il greco filosofo tolte dalle divine lettere (*L. Contra Gent.*). Questa stessa opinione manifesta Clemente Alessandrino, scrittore dello stesso secolo (*Stromat.* VI); e nel secolo IV, Eusebio di Cesarea (*Preparaz. Evangel.* lib. XI). Tutto ciò prova quanto intimo si riconoscesse essere il nesso fra quelle idee e la cristiana sapienza. Boezio, distinto filosofo e teologo, due secoli appresso cantava il mondo *intelligibile* o ideale con de' nobili versi:

— tu cuncta superno
Ducis ab exemplo: pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique in imagine formans,
Perfectasque jubens perfectum absolvere partes.

L. III de Cons. Phil. metr. IX.

La Scuola non ha mai discordato sull'ammissione delle idee *eterne;* sebbene venga creduta, da' moderni, seguace di un sensismo che ella veramente non ha mai professato.

(2) Sant'Agostino distingue accuratamente le *verità*, dalla nostra *mente* che le intuisce, e mostra quanto quelle sieno d'una natura superiore a questa; perocchè la mente non può giudicar di quelle, ma bensì dee giudicare secondo quelle. Si badi bene, che questa maniera di argomentare non è che un fino osservare ciò che ci offerisce l'intima nostra coscienza. Dice adunque sant'Agostino così: « Credi tu che questa verità, della quale « già lungamente parliamo, e nella qual sola tante cose veggiamo, sia più « eccellente della mente nostra, o uguale, o inferiore? » Di confonderla colla mente nostra, non crede nè pur possibile sant'Agostino. Solo dimanda se sia di natura più sublime, o pari, o inferiore. Or egli prova in prima, che non è inferiore, così: « Ma se fosse inferiore, noi non giudicheremmo « secondo essa, ma giudicheremmo di essa, siccome giudichiamo delle cose « corporee. — E ne giudichiamo secondo quelle interiori regole della verità, « che comunemente veggiamo. Di esse stesse, in alcun modo niuno giudica. « Imperocchè ove alcun dice, che le eterne cose si vantaggiano sulle tem- « porali; o dice sette e tre far dieci, non dice che così dee essere stato, ma « solo, conoscendo che così è, non pone la cosa a sindacato siccome uno « esaminatore, ma si rallegra siccome un trovatore ». Poi dimostra che non è nè pur uguale, ma maggiore della mente nostra, perocchè la mente nostra è mutabile: « E se fosse uguale alle menti nostre, dice, ella stessa (la « verità) sarebbe mutabile ». Onde conchiude: « Laonde non essendo nè « inferiore, nè uguale, rimane ch'ella sia superiore e più eccellente ». Que-

come intuitivamente si manifestano, sarebbero altrettante deità, quando esistessero isolate in sè stesse; or questo è assurdo. Dunque convien dire che la loro esistenza sia nella mente divina. E di vero l'intuizione nostra delle essenze delle cose ci dice bensì, che elle sono eterne, infinite ecc., ma non ci dice mica che abbiano necessariamente un' esistenza fuori della divina mente. Così corressero la dottrina di molti Platonici, e la purgarono dall'infamissimo peccato dell'idolatria.

« E queste ragioni, dice sant'Agostino, dove crederemmo noi « essere se non nella mente del Creatore? Imperocchè egli non « isguardava in qualche cosa posta fuori di sè, per operare se- « condo quella; il che sarebbe sacrilego ad opinarsi. Che se « tutte queste ragioni delle cose da crearsi e create nella mente « divina sono contenute, nè cade nella divina mente cosa la « qual non sia eterna e immutabile, e principali idee le chiama « Platone; elle non pur sono idee, ma *veramente sono;* perchè « sono eterne, e tali e incommutabili rimangono, e ciò che è, « in qualche modo si fa per loro partecipazione » (1). Nel qual luogo e in tanti altri simili dello stesso Padre si vede, come egli non ammette già due maniere di ragioni, idee, od essenze delle cose, l'una in Dio e l'altra in noi; il che sarebbe assurdo, come più sotto dimostrerò; ma sì anzi, come al tutto egli sia persuaso, che le cose s'abbiano le loro semplici essenze, o intelligibilità, onde sono conosciute e a Dio, ed a noi, ed a tutti gli esseri che conoscono (2).

---

sto argomento, che sant'Agostino fa nel lib. II *De lib. Arbitrio*, c. XI e XII, e in più altri luoghi, è ineluttabile. Ora gli oppositori potranno bene spregiarlo, sì come fanno, ma non mai confutarlo, credo io. E da questo solo punto, del sapere se la verità intuita dalla mente è qualche cosa di diverso dalla mente, e superiore alla mente, pende tutta la gran questione delle idee.

(1) L. LXXXIII Quaest., Q. XLVI.

(2) In alcuni luoghi Platone mette anch'egli le idee nella mente divina; e così anco l'intendono alcuni Platonici. Eustrazio sebbene commentatore di Aristotele dice espressamente che pose le idee nella cognizione di Dio: Προϋφεστηκότας μὲν τῶνδε τῶν ἐν σώμασιν εἰδῶν, ἐξῃρημένους δὲ τούτων ἁπάντων, ἐν τῇ τοῦ δημιουργοῦ θεοῦ διανοίᾳ ὄντας, ἕτερά τινα κατ' αὐτοὺς ἐν τῇ ὕλῃ χαράττοντες (In I *Ethic.* Arist. fol. 10). S. Cirillo Alessandrino trova incerto Platone sopra di ciò, e in contraddizione con sè stesso: « Talora Platone afferma, così egli, esser (le idee) sostanze separate e per « sè sussistenti; tal altra le definisce nozioni di Dio. Ma anco i suoi disce-

Molti altri miglioramenti ricevette questa dottrina nelle mani de' Padri. Si può dire, che ella ebbe un progresso teologico; imperocchè i suoi incrementi nelle mani degli scrittori ecclesiastici provennero più tosto dallo studio di Dio, che da quello dell'Uomo. Tostochè giunsero essi a fermare queste due verità, 1.° che le idee erano indubitatamente, ed erano immobili, eterne, necessarie, 2.° che erano in Dio; questa dottrina rimaneva oggimai connessa alla teologia cristiana indisgiungibilmente, e però dovea ricevere un lume, uno sviluppo, un progresso da essa teologia o naturale o rivelata. La nozione pertanto di Dio e de' suoi attributi metteva i pensatori in sulla via a ricercare come queste idee potessero trovarsi in Dio, e come conciliarsi alla divina natura; ricerche di somma rilevanza e per la teologia e per la filosofia stessa. . . . . .

I risultamenti furono questi: . . . .

1.° Si vide, che il complesso di queste idee in Dio non poteva esser cosa diversa dal Verbo divino (1). . . .

« poli periti di questa materia dicono ch'egli non avesse in ciò una ferma « sentenza » (L. II. contro Giuliano). A me pare indubitato, che Platone cadde, co' suoi precessori, nell'errore delle idee separatamente sussistenti; e que' luoghi dove le dice « nozioni di Dio » credo potersi conciliare cogli altri assai facilmente, purchè si consideri, che delle idee egli faceva altrettante deità. Ora di queste deità elle eran nozioni. — E parmi che acutamente Dionigio Petavio conghietturi, che il dubbio sul modo d'intender Platone sia stato posto in campo più tosto da' suoi discepoli fioriti dopo la venuta di Gesù Cristo, per cessare dal loro maestro il disdoro di tanto errore. . . . .

(1) Nel III secolo Origene, commentando il principio del Vangelo di san Giovanni, spiega la parola λόγος per ragione, quale sta nella mente dell'artefice, acciocchè « si facciano le cose tutte secondo la sapienza, e secondo « le figure del complesso delle intelligenze che sono in essa. Imperocchè « io stimo, che come una casa, o una nave si edifica o si fabbrica secondo « le figure e forme concepite nelle menti di quelli che presiedono all'opera, « prendendo la casa o la nave il suo principio da esse figure e ragioni, che « son nell'artefice; così le cose tutte sieno state operate secondo le ragioni, « delle future cose già prima manifestate da Dio nella sapienza. Conciossiachè tutte le cose, egli fece nella sapienza. Ed è da dire che avendo « Dio creata (se mi è lecito così parlare) la sapienza, alla cura di lei commise il dare agli enti e alla materia sussistenza, e impronta, e forme « dalle figure e specie (io penso) che ella aveva in sè stessa » (*In Jo.* c. I). E sebbene questo passo alluda a de' luoghi delle sacre Scritture, tuttavia, reputo necessario notare, che alcune maniere di dire non reggono, a mio

2.° Che esse non [illegible]evano avere in Dio alcuna distinzione reale fra loro, perciocchè ciò avrebbe posto una moltiplicità nell'esser divino contrario alla semplicità della sua natura, ma dovevano tutte essere accolte in una idea sola indistinta dallo stesso Verbo, e così le idee in Dio venivano ridotte a perfettissima unità (1).

3.° E perciocchè il Verbo non è realmente distinto dall'essenza divina, però quest'idea pure indivisa dal Verbo non dovea avere alcuna distinzione reale dalla stessa essenza divina, di guisa che la stessa divina essenza fosse l'*intelligibile* stesso (2).

---

parere, colla cattolica verità. Imperocchè non si può dire che sia stata creata la sapienza, ove ella s'intenda pel Verbo di Dio, nè che in essa si trovino specie od idee da lei stessa realmente distinte.

Sant'Agostino in modo simile commentò le alte parole di san Giovanni ove dice che « tutto ciò che è stato fatto nel Verbo era vita ». « Tutto ciò, dice il vescovo d'Ippona, « chè Iddio voleva fare nella creatura, era già nel « Verbo, nè sarebbe nelle cose, se nel Verbo non fosse stato: come ri« spetto a te, nulla sarebbe nella fabbrica che tu fai, se non fosse prima « nel tuo consiglio. Siccome dicesi nel Vangelo: Quello che è stato fatto « in esso era vita. Dunque vi avea già quello che è stato fatto, ma vi avea « nel Verbo, e tutte le opere di Dio erano ivi, e le opere ancora non « erano » (*Tract. in Ps.* IV, *et in Jo.* I). I luoghi degli scrittori ecclesiastici che contengono la dottrina stessa sono comuni, e potrei recarne agevolmente di tutti i secoli della Chiesa.

(1) Sant'Anselmo, uno de' maggiori lumi d'Italia, nel secolo XI annunziava elegantissimamente questa verità, dicendo che Dio *uno eodemque* (*Verbo*) *dicit se ipsum et quæcumque fecit* (*Monol.* c. XXXII).

(2) S. Tommaso d'Aquino nel secolo XIII scrivea, che « Dio, secondo « la sua essenza, è *similitudine* di tutte le cose. Laonde l'idea in Dio non « è altra cosa, se non l'essenza di Dio » *S.* I. XV, *i*, ad 3.

Io prego il C. M. di volermi dire in qual modo egli crede di dover interpretare questo passo dell'Aquinate, acciocchè si possa conciliare col sistema sensistico che gli attribuisce. Crede egli forse che questo gran dottore riprovi le idee di Platone? s'inganna assai se lo crede. Anche l'Aquinate le ammette, purchè sceverate d'errore, con tutta la tradizione cristiana. Legga, o rammenti l'articolo III della citata Q. XV della P. I; il qual troverà, che comincia appunto colla dottrina di Platone, dicendo: *Cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum, et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur.* — Ma come adunque il Dottore angelico si fa seguace di Aristotele? — La risposta è facile. Aristotele può essere interpretato in varj modi, e s. Tommaso non intende che il filosofo rigetti le idee, ma solo che rigetti il farle sussistenti fuori dell'intelletto. *Aristoteles*, dice, *improbat opinionem Platonis de ideis*

al fondo) identiche alle idee della mente divina. Indi conchiusero, per una indeclinabile conseguenza, che le idee dell'uomo erano un'arcana comunicazione delle idee divine, o sia che l'uomo vedeva le idee in Dio (1); che Dio, l'intelligibilità divina, il Verbo divino era quello, come dice la Scrittura, che «illumina ogni uomo veniente (2) in questo mondo» (3). Così i teologi nella stessa fede cristiana rinvennero una eccelsa filo-

(1) Questa maniera di dire dee intendersi in sano modo, perocchè presa alla lettera, come l'ha usata Malebranche, io non saprei approvarla. E se noi consideriamo attentamente, e raffrontiamo insieme i luoghi de' Padri, noi la veggiamo in varie guise temperata. Consideriamo questo passo di s. Agostino, cioè di quel Padre che ha molto illustrata cotale dottrina, e per così dire fatta sua, sebbene veramente ella gli discendesse da' Padri anteriori. Riprende sè stesso in un luogo delle Ritrattazioni (L. I, c. VIII) dell'aver detto, che l'apparare che fanno gl'idioti, non è che un ricordarsi le cognizioni dimenticate, il che era placito di Platone: « Questo lo « riprovo, dice. Perocchè è più probabile che gl'imperiti rispondano il « vero di alcune discipline, quando son bene interrogati, per questo, che « ad essi è presente, quanto può io essi capire, il lume della ragione « eterna, dove veggono questi immutabili veri; non perchè gli avesser co« nosciuti altre volte, e se ne fosser dimenticati, come n'è paruto a Pla« tone ed altrettali ». Qui si fa chiaro, che sebbene il santo Dottore dica presente all'anima intelligente il lume della verità eterna, cioè il lume di Dio, come spiega in tanti luoghi, tuttavia vi pone la limitazione, *quantum id capere possunt*; e in questa vita naturale non capisce nell'uomo abbastanza di lume, da potersi questo lume appellare col nome sostantivo *Dio*.

(2) Questa maniera di dire, « ogni uomo veniente in questo mondo », sembrerebbe a primo aspetto platonica. Ma non si dee prender nel senso, che l'uomo fosse venuto in questo, da un altro mondo, dove avesse preesistito. Ella mostra bensì, che l'uomo preesisteva nella mente di Dio, cioè nella divina idea; ed è un modo assai simile a molt'altri della Scrittura, e particolarmente a quello di s. Paolo, il quale per ispiegare la creazione dice che *ex invisibilibus visibilia facta sunt* (Hebr. XI). Gli enti tutti che dovean poi crearsi esistevano ab eterno invisibili, secondo s. Paolo, cioè esistevano gli enti ideali nella mente di Dio. Iddio creandoli non fece che aggiunger loro la *realità*. I Padri greci dicono talora, che Iddio creando, ha *sostantivato*, cioè dato la sostanza reale alla propria notizia (ὑποστατώσας). Tale è il passo di s. Massimo martire, ove dice « L'artefice di quelle « cose che sono, quando a lui piacque sostantivò (fece sussistenti), e pro« dusse quella notizia che prima esisteva ab eterno in sè stesso. Imperoc« chè è assurdo dubitare di Dio onnipotente, se egli possa dare la sussi« stenza a qualsiasi cosa egli voglia ». Queste autorità gravissime dimostrano l'originale identità dell'essere nelle due forme *ideale* e *reale*.

(3) Jo. I.

sofia, e dalla rivelazione ajutati discopersero il vero fonte sublime dell'umana e di ogni altra possibile intelligenza.

Sant'Agostino non fece che esporre più divisatamente questa dottrina. Per altro i primi Padri della Chiesa non solo l'accennano, ma espressamente la insegnano.

Mario Vittorino, scrittore del III secolo, volendo provare contro gli Ariani la divinità del Verbo, dice che per esso solo nasce la cognizione, per *λόγον enim solum cognoscentia efficitur* (1).

Sant'Ambrogio, il maestro di sant'Agostino, spiegando quella luce che Iddio creò il primo giorno, per la luce della mente, dice, che « era Dio stesso nella luce, il quale abita una luce « inaccessibile, ed era lume vero che illumina ogni uomo ve« niente in questo mondo (2).

Ma in niun altro scrittore antico questa dottrina viene più ampiamente trattata, che in quello de' celebri libri della « Celeste Gerarchia » e de' Divini Nomi », i quali furono il maggior fonte forse, oltre il gran vescovo d'Ippona, della scolastica teologia. Questo scrittore dice, che « gli esemplari sono le es« senze delle cose, ragioni effettrici, che in Dio erano prima « congiunte (3); cui gli scritti divini appellano predestinazioni,

---

(1) *Bibloth. SS. PP. edit. Conon.* T. I.

(2) *Erat quidem Deus ipse in lumine, qui lucem inhabitat inaccessibilem, et erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Hexameron.

(3) Questo luogo porge delle gravi difficoltà a' teologi (Vedi il Petavio, *De Deo* ecc. L. IV, c. x). Mi si permetta di aggiungere quale a me ne paja la convenevole intelligenza. Le ragioni o idee non sono in Dio separate per natura, ma nell'essenza divina *eminentemente* sono tutte comprese. Col decreto però di creare le cose queste essenze venivano a distinguersi mediante la relazione delle limitate creature all'essenza illimitata del Creatore, e in questa essenza il Creatore vedeva la moltiplicità delle creature coll'atto stesso del crearle. Or veggendole in sè collo stesso atto creatore, può dirsi assai acconciamente ch'egli producesse ab eterno le essenze singolari delle cose, in quanto che il termine dell'atto creante non sarebbe stato veduto da Dio, se l'atto stesso non fosse stato da lui posto, poichè non potea vedere ciò che in nessun modo sarebbe stato. In questo senso io intendo, come la sapienza fosse la prima creata, cioè qual termine della volontà di Dio, che vedeva in sè ciò che stabiliva di creare e che creava.

« e divine e buone volizioni (1): le quali costituiscono e fanno « tutte le cose, a quel modo che Dio dell'essenza stessa più « eccellente (2) e prima fissò quelle cose che sono e le produsse « in luce » (3).

Or comunicando Iddio queste idee o lumi che sono in sè, alle creature, le rende razionali: indi il perchè nelle Scritture Iddio venga chiamato « ragione ».

« Negli scritti divini », così questo elevato scrittore, « Iddio « è chiamato con laude ragione (λόγος) non solo per questo, « ch'egli somministra e la ragione, e la mente, e la sapienza, « ma ben anco perchè egli ha in sè equabilmente le cause anti- « cipate di tutte le cose, e perchè va per tutto, toccando, come « è scritto, fino all'estremo termine d'ogni cosa; e primaria- « mente perchè la divina ragione appartiene a tutto ciò che è « semplice; ed è in un cotal modo sopra-essenziale, pura da « tutte cose, e fuori da tutte cose. Questa ragione è semplice, « e tale che è veramente *verità*: e in essa avvi la *scienza* di « tutte cose netta, e sciolta e libera da ogni errore » (4).

Ecco che cosa è la verità, secondo i maestri della cristiana dottrina, ecco dove è il fonte unico della scienza umana, ecco il secreto ad essi non più secreto dell'origine delle idee. Sarei infinito se arrecar volessi tant'altri di cotali documenti.

Si può dire, che in quanto a queste dottrine generali non cada controversia alcuna fra i legittimi maestri della cristiana fede.

Dove egli sembra che cominci la varietà delle opinioni, è solo a sapere se il lume onde l'uomo intende possa dirsi *creato* o debba dirsi *increato* (5); ma anco questa controversia compa-

---

(1) La spiegazione da me arrecata riceve conferma da questa maniera di parlare, che Dionigio, o altri qual siasi l'autore de' libri che citiamo, dice appartenere alle divine lettere.

(2) Secondo la spiegazione data può dirsi Iddio più eccellente dell'essenze singolarmente prese, e distinte pel vario rispetto alle cose create.

(3) *De Div. Nomin.* c. V.

(4) *De Div. Nomin.* c. VII.

(5) Fra gli scolastici, Durando (I, D. III, q. v) pretende che non si possa ammettere un intelletto agente nell'uomo, il qual sia creato, ma il vuole increato. S. Tommaso tocca le due opinioni del suo tempo (*Q unica de anima*, art. v): *Ideo quidam catholici*, egli dice, *posuerunt quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est lux vera, quæ illuminat omnem hominem ve-*

risce assai tardi nella Chiesa, cioè al tempo degli Scolastici, e chi a fondo la considera, vedrà essere più di parole che di cose. E veramente sebbene sant'Agostino, s. Bonaventura ed altri chiamino *increato* il lume in cui l'intelletto umano conosce; e s. Tommaso il chiami *creato;* tuttavia questo secondo non istima di dissentire, ciò dicendo, da' primi, anzi giovasi dell'autorità di sant'Agostino a convalidare le sue sentenze. Il che s'intenderà quando si consideri due cose:

I. Che s. Tommaso distingue due principj onde l'intelletto conosce, cioè gli oggetti intellettivi (le *idee*) che chiama *principium quod*, e le *specie* o il mezzo onde conosce, che chiama *principium quo* (1). Ora il *principium quod* sono le essenze delle cose, le idee, e queste, tanto per sant'Agostino come per s. Tommaso, sono eterne, immutabili, necessarie, residenti in Dio, unificate nell'essenza divina, e l'uomo non le può vedere altrove che dove sono, però in Dio (2).

Ma l'uomo a vedere queste *essenze* ha bisogno anche del mezzo di alcune *specie*, le quali, per le cose corporee, hanno origine da' fantasmi; i quali sono ben lontani dal ricevere in sè tutta la natura de' loro corporei oggetti, quando anzi essi non sono che parziali effetti operati in noi, e attestati dalla nostra coscienza, un risultato medio dell'agente esterno e della natura del paziente. Ora qual dubbio che i fantasmi, e le specie che risultan da essi, le quali sole, se non vi avesse nell'uomo

---

nientem in hunc mundum. Egli non riprova questa sentenza, ma soggiunge, esser più conveniente ammettersi un intelletto agente creato, per conservare la subordinazione delle cause. Ognuno sente, che questa è una ragione conghietturale. Pure ove si consideri, che all'intelletto agente si attribuiva anche la prima funzione della ragione (l'universalizzazione), non può rimaner dubbio ch'egli sia creato, eziandio che sia increato il lume che egli applica alle sensazioni.

(1) Vedi questa distinzione nella *S.* I, XV, II.

(2) Non solo ricusa s. Tommaso di fare scaturire, come taluni gli attribuiscono, le verità dalle sensazioni, ma rifiuta ben anco la sentenza di quelli, che vorrebbero che le angeliche nature comunicassero il lume intellettivo agli uomini; dicendo, che l'uomo in tal caso non sarebbe più fatto ad immagine di Dio, il che è di fede: *Si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur, quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem angelorum; contra id quod dicitur Genesis primo* (*Q. unica de spiritualibus creaturis* art. x).

il lume delle essenze (*lumen intellectus agentis*), nulla farebbon conoscere, sieno create e interamente diverse dal lume eterno? In questo modo, a mio parere, si conciliano pienamente i diversi luoghi del dottore d'Aquino, che sembrano di primo tratto contrarj fra loro (1). Ma di ciò più a lungo altrove.

II. Ella è cosa indubitata, che il lume che Iddio comunica all'intelletto umano, non è tutto il lume divino, o per dir meglio, non è comunicata all'uomo, nè può essere comunicata mai a creatura, la divina essenza interamente, come quella che è infinita. Il lume adunque della divina idea, o propriamente del divin Verbo, in venendo all'uomo comunicato, riceve una cotal limitazione determinata dalla volontà del creatore. La qual limitazione non è controversa; e qui sant'Agostino è in pienissimo accordo con s. Tommaso. Però chi vieta il chiamar questo lume *creato*, in quanto egli ha seco un modo, una legge, un limite che non tiene nella essenza divina? Può dunque dirsi increato nella sua propria entità, ma creato nel modo e forma particolare in che risplende all'uomo, o ad altre quali si vogliano create intelligenze. Egli è s. Tommaso che concilia sè stesso in questo modo con sant'Agostino. E l'uno e l'altro adunque nel fondo riconoscono, che il lume divino, l'essenza, l'idea divina può considerarsi o in sè stessa, o come viene partecipata all'anima; in sè stessa è sole, partecipata è luce. Ecco le parole di s. Tommaso: « Ciò che fa in noi le cose intelligibili « in atto per modo di lume partecipato, è qualche cosa del« l'anima (2), e si moltiplica secondo la moltitudine delle anime

(1) S. Tommaso in assaissimi luoghi distingue essenzialmente i *fantasmi* dalle *idee*, di guisa che gli uni non hanno la minima comunione di natura colle altre, nè quelli sono essenziali a queste. Ma perchè la nostra mente si rivolga a queste, perchè le intuisca, ell'ha bisogno di essere eccitata da' fantasmi, i quali rimangono così illustrati dalle idee; cioè questi vengono dall'*Io* alle idee riferiti, come un cotal realizzamento o sostanziamento (se così mi lice parlare) di esse.

(2) S'intenda bene: questo « è qualche cosa dell'anima » non può voler dir altro, se non, che è congiunto sostanzialmente all'anima; perocchè si tratta di un lume eterno dall'anima partecipato: ora il lume eterno può bensì unirsi intimamente coll'anima, ma non mai coll'anima confondersi, nel qual caso muterebbe la sua natura immutabile, e cesserebbe d'esser lume.

« e degli uomini. Ma ciò che le rende intelligibili, per modo « del sole che illumina, è un sole separato (1) ed è Dio. Laonde « Agostino dice (2): La ragione promette di dimostrare Iddio « alla mente mia come si dimostra il sole agli occhi. Perocchè « gli occhi, per così dire, della mente sono i sensi dell'animo, « e tutte le cose certissime delle discipline son tali, quali son « le cose cui illustra il sole acciocchè si veggano. Dio poi è « quegli stesso che illustra » (3). Sicchè se v'ha disparità di opinioni fra questi due sommi uomini, ella o è assai piccola, o nulla. E convien riflettere, che s. Tommaso era tenuto a seguitare la dottrina di Aristotele, come il maestro già abbracciato nella scuola di quel tempo, e come a dire il testo prescritto. Tuttavia dov'egli è persuaso di trovarci errori, il ributta (4): dove poi non vede al tutto chiara la ragione d'una o dall'altra parte da potersi pronunciare risolutamente, lascia che ciascuno s'attenga a quella parte che vuole; e il veggiamo non di rado ragionare in due modi, secondo Platone e secondo Aristotele, quando l'una o l'altra sentenza gli torna egualmente verisimile. Il medesimo fa nella questione indicata: egli considera come comportabile tanto la sentenza di sant'Agostino che dichiara venir da Dio stesso le cose intelligibili (le idee) immediatamente, come l'altro che dice venir da Dio il lume dell'intelletto agente il quale poscia trova o forma le idee, sentenza più acconcia alla dottrina aristotelica, com'era professata dalle scuole del suo tempo: purchè si ritenga, che o gl'intelligibili stessi, o il lume dell'intelletto agente venga da Dio immediatamente. Sicchè dopo avere esposta la sentenza consentanea a sant'Agostino, e quella consentanea ad Aristotele, e non decisa risolutamente nè l'una nè l'altra, conchiude: « Non importa poi « molto il dire o che le cose stesse intelligibili sieno partecipate da Dio (sentenza di sant'Agostino), o che sia partecipato

(1) Il lume o separato od unito all'anima non muta mai in sè stesso d'essere quello che è.

(2) Solilоq. I.

(3) *S.* I, LXXIX.

(4) In molti luoghi s. Tommaso contraddice ad Aristotele. Eccone alcuni: *S.* I, q. XLIV, art. II; q. XLVI, art. I; q. XLVIII, art. I, ad I; q. L, art. III; q. LII, art. II.

« da Dio il lume che fa le cose intelligibili » (sentenza di Aristotele): *Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia* (1).

Fin qui la Scuola teologica, la cui unanimità non mi fa dubitare di dire che le dottrine esposte appartengano all'essenza del Cattolicismo.

Ora ognun vede che io pervenni agli stessi risultamenti, ma per un'altra via. La Scuola teologica partì, come dissi, dalla meditazione di Dio: io partii semplicemente dalla meditazione dell'uomo, e mi trovai nondimeno pervenuto alle conchiusioni medesime.

Questo riuscire ad un medesimo termine da due opposte strade, egli è, parmi, una conferma, una riprova della verità. Ma oltracciò la dottrina, se non erro, ricevette per tal modo una nuova illustrazione, una maggiore evidenza, e fors'anco lo stesso linguaggio trovò maggior precisione, e più sicuro e fermo andamento il ragionamento. Io debbo spiegare che cosa voglia io dire con ciò: ecco in breve i principali punti di veduta, da' quali io esaminai la conoscenza umana.

I. Primieramente posi una somma attenzione a distinguere in essa il *materiale* dal *formale*. Sebbene tutti facciano cenno di questa distinzione, tuttavia sono profondamente persuaso, che non v'ebbe un filosofo (parlo di quelli ch'io lessi) che ne vedesse, non di lancio, ma con un pensiero veramente perseverante, la natura, e che ne sentisse l'importanza. Io notai che *materia* delle cognizioni non potevano chiamarsi se non i sussistenti individui di una specie, la *sussistenza* sola formava la materia della cognizione (2): vidi che la specie sola (*idea*) (3)

(1) *S.* I, LXXIX.

(2) Questa sussistenza si può anche solamente pensare coll'ajuto di quella che io chiamo *immaginazione intellettiva*, sebbene ella non sia; cioè si può da noi supporre, si può ammetter che sia. L'oggetto proprio di quest'atto è ancora *materia*, e non *forma* della cognizione. V'ha dunque una *materia sussistente*, e una materia affermata mentalmente, a cui però non compete in alcun modo il titolo di materia ideale. *Materia ideale* non è che l'idea della materia o della sussistenza in genere, e non mai la materia stessa particolare affermata come reale.

(3) Qui io prendo *idea* e *specie* come sinonimi, sebbene propriamente parlando la *specie* è l'*idea* considerata nella sua limitazione soggettiva.

tellettivo, se è esclusa dall'intelletto; è però essa sola la sussistenza, che ha questa esclusione, e nulla più. Tutte le qualità delle cose o accidentali o sostanziali hanno ugualmente l'essenza intellettiva, l'idea, e però tutte appartengono alla cognizione pura e formale. Questo è quello che non fu ben sentito, per quanto mi pare, nè affermato da nessuno.

Conclusi dunque che la sussistenza o realità delle cose, e solo la sussistenza o realità costituisce la *materia;* l'ideale all'incontro costituisce la *forma* della cognizione, cioè a dire la parte attuale ed essenziale di essa medesima cognizione.

II. Quinci andai innanzi: dopo aver purgata la *cognizione* dalla parte sua materiale (sussistenza delle cose), e ridottala alle *pure idee* (i possibili, le essenze); io mi applicai a raffrontare le varie idee fra loro, e trovai che le une rientravano nelle altre, le più determinate nelle meno determinate, e che erano sì fattamente contenute quelle in queste, che fra le une e le altre correva una perfettissima equazione; di maniera che mettendo da una parte un'idea qualsivoglia più indeterminata, e dall'altra quella stessa idea determinata in tutti i modi possibili e però moltiplicata in un numero infinito d'idee, questo numero infinito d'idee si riconoscevano preesister tutte nella prima, nè valer però più di essa, sebbene in essa non vi fosser distinte. — Non occorre mica qui fermarsi, dicendo: «come ciò fia possibile? non dee esser così: io non ne vedo la possibilità: egli sembra che ciò involga una specie di assurdo». — Questi parlari sono indegni di un filosofo. Perocchè qui non si tratta, come tante volte dissi, di sapere il perchè e il come, ma trattasi solo di sapere il fatto; non hassi adunque se non a osservare, e se la cosa si trova essere, mediante l'osservazione e intuizione immediata del fatto, hassi a confessarlo; e s'egli par duro, confondersi coraggiosamente in esso, anco a costo di sentire tutta l'immensità della propria ignoranza.

Io dunque osservai, e vidi le idee meno generali contenersi indistinte nelle più generali. Di qui mi feci accorto, che distribuendo le idee piramidalmente, prima le più particolari e moltiplici, e sopra queste le meno particolari e minori eziandio di numero, si doveva necessariamente salire ad una idea prima, che formasse la punta della piramide: e si doveva trovare

ch'essa valeva per tutte: essa dovea abbracciar nel suo seno e stringere tutte le altre, dovea esser quella appunto, che mediante distinzioni e determinazioni in tutte l'altre si moltiplicasse. Così giunsi a intuire riflessivamente l'idea dell'*essere possibile* indeterminato, e a scuoprire il fonte vero e puro di tutto lo scibile.

Ora se noi raffrontiamo questa teoria filosofica a quella teologia già più sopra esposta, parmi che quella riceva da questa gran luce.

1.° In primo luogo non v'ha più pericolo alcuno di cadere nell'idolatria platonica, la quale era inevitabile ove si fossero ammesse più idee realmente distinte, ciascuna immutabile, necessaria, eterna ecc. — All'incontro dall'*idea* unica che nel suo seno raccoglie tutte le idee, o piuttosto che in tutte le idee si trasfonde, perchè è la *conoscibilità* di tutte le cose, egli n'è facile argomentare all'esistenza di un solo Iddio, e questa è la dimostrazione della esistenza di Dio *a priori*, da me sposta nel *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee*.

2.° La moltiplicità delle idee non mette più a pericolo la semplicità divina; imperocchè ad una sola tutte si richiamano: è un lume solo e semplicissimo, che ogni cosa irraggia e supernalmente manifesta.

3.° Questa idea unica e sopra eminente, vera e pura luce, è l'*ente stesso conoscibile*. E l'essenza divina è appunto riposta nell'*essere*, secondo le scritture e i teologi. Or avendo l'essere questa proprietà di essere *conoscibile* per sè medesimo, per sè *luce*, come lo chiamano le divine scritture; vedesi che tutta la conoscibilità delle cose è nella divina essenza.

4.° Finalmente distinguendosi appunto nell'essere realmente due forme o modi primordiali, che io chiamo la *realità* e l'*idealità*, l'essere reale e l'essere ideale (1); niente vieta che l'essere ideale, la conoscibilità essenziale, in quanto si trova congiunta e identica essenzialmente colla realità assoluta, appellisi il *Verbo di Dio*.

5.° Ma se una sola è l'idea fondamentale, e se tutte le altre

(1) Io non parlo qui dell'*essere morale*, terza forma primordiale dell'essere; per non gittare nel discorso qualche cosa di misterioso, che non potendo io fermarmi a dichiararlo, turberebbe forse la mente di quelli che leggono, inutilmente.

sono in essa bensì ma indistintamente, onde è poi il principio della distinzione? Ho toccato sopra di questa gravissima questione l'opinion mia in una nota apposta ad un passo di Dionigio. Replicherò il mio concetto. La volontà divina creatrice vide ab eterno nella divina essenza, e vedendo, creò le cose tutte nel tempo. Or veggendo, e creando così le cose, distinse le cose mediante il rapporto delle cose vedute alla essenza divina. Quindi le cose create vedute da Dio nella divina essenza, costituiscono le determinazioni ideali della divina essenza in quanto essa è l'essere intelligibile. E però anche in noi medesimamente l'essere ideale rimane determinato dall' azione delle cose sopra noi; perocchè egli diventa altro ed altro, secondo che ad altro ed altro di reale si riferisce.

III. In terzo luogo, io misi ad esame quest' idea prima e sovrana, quest'*essere* intelligibile, lume di ogni ragione: e primieramente scoprii in esso i più manifesti divini caratteri dell'infinità, dell'eternità, della superiorità a tutte le cose, dell'autorità suprema ecc. Di che conchiusi dover esser cosa appartenente solo alla divinità.

IV. Ma io m'accorsi nello stesso tempo, che il nostro natural modo d'intuire l'essere intelligibile era limitato ed angusto. Tolsi adunque ad investigare in qual grado egli era manifesto all'uomo per natura.

Qui notai, procedendo sempre colla semplice osservazione interiore, 1.° che nella mente egli è diviso da ogni realità ed attività reale, non essendo che puramente conoscibile; 2.° ch'egli perciò stesso non mostra in sè alcuna determinazione, e che perciò egli è come un cotale iniziamento dell'*essere completo;* giacchè l'essere non si compie, nella sua entità metafisica, se non mediante le due forme insieme accoppiate della idealità e della realità.

I corollarj che da ciò dedussi erano manifesti, cioè:

1.° Non si può dire con esattezza che noi veggiamo Dio (l'essenza divina) nella vita presente; perocchè Dio non è solo l'essere ideale, ma è indisgiungibilmente reale-ideale (1).

(1) Ove noi percepissimo l'essere non solo in quanto è *ideale*, ma anche in quanto è *reale*, noi entreremmo in uno stato soprannaturale, il qual sarebbe, secondo i gradi, o di grazia, o di gloria.

2.° Ciò che noi veggiamo però è un' appartenenza di Dio, e completandosi acquisterà la forma di Dio. Iddio cioè ci si mostra quaggiù solo in quanto è ente intelligibile puramente (VERITA'), e anche ciò in un grado limitato.

3.° Questa limitazione dell'essere da noi veduto, è al tutto soggettiva; cioè nasce dalla parte nostra, e non dalla parte dell'essere stesso, cioè di Dio (1).

---

(1) V'ebbero non pochi, come già altrove accennai, che prima di me conobbero, l'*essere* far l'ufficio a noi di lume interiore delle menti, ma, per quanto mi pare, i più lo confusero con Dio; nè s'accorsero tampoco che l'idea dell'essere conteneva in sè l'altre idee supreme di verità, di giustizia, di bellezza, di unità, di ordine ecc., sicchè lasciarono queste indipendenti da quella idea semplicissima che tutte le racchiude, ed è ella stessa sotto diversi rispetti considerata. Ecco come parla un grand'uomo italiano, il Ficino: « Le comuni notizie della bontà, della verità, che già prima pro« vammo trovarsi in tutte le menti, per questo appunto che assiduamente « raffrontan fra loro le cose vere e le buone, insegnano essere Iddio ». Vedesi qui come si mettono insieme le notizie della bontà e della verità, senza unificarle nell'essere? Di poi prosegue a mostrare che quella bontà e verità è Dio stesso che luce alle menti, così: « Se Dio è la verità stessa e la « bontà, consegue che risplenda alle menti degli uomini Iddio stesso ogni « qual volta noi giudichiamo le cose vere e buone secondo Dio fattosi norma « nostra ». Ora la bontà e la giustizia in quanto sono norma de' nostri giudizj, secondo noi, non si possono dire Dio, ma solo appartenenze di Dio. Poi viene all'idea dell'essere, e dice così: « Insegna il medesimo la nozione « dello stesso essere inserita in tutti; perocchè tutti gli uomini giudicano « quella cosa non esser punto, questa essere in modo imperfetto, quest'al« tra essere in modo più perfetto. Ora tal gradazione nell'essere nè si fa, « nè si conosce, se non mediante un avvicinarsi o allontanarsi delle cose « dall'essere sommo, che è Dio. Nè l'avvicinamento a lui, o l'allontana« mento non può esser veduto se non da chi lui stesso vede ». Or noi diciamo, che basta a tutto ciò che l'uom conosca l'essere puramente ideale, il qual solo non è Dio, perocchè virtualmente e indistintamente in lui si contengono tutti i gradi e modi di essere, i quali vengono a distinguersi mediante gli esseri stessi reali e la comunicazione di essi con noi. Aggiunge che si può provare esser Dio l'essere che noi veggiamo mentalmente con due ragioni; « La prima, perchè l'essere è a tale manifesto, che in tutte le « singolari cose che si conoscono, anche lui si conosce ». Ottima osservazione, ma che non si può volgere a provare, che l'essere che noi veggiamo, a quel modo che noi il veggiamo sia Dio, bastando ch'egli sia l'essere ideale e comunissimo, senza realità alcuna aggiunta. « La seconda, perchè in virtù « dell'essere si conoscono l'altre cose, ma lui si conosce per sè stesso »; *per ipsum esse caetera cognoscuntur, ipsum vero per semetipsum.* Si può dir meglio? In questa verità veduta ed annunziata di passaggio dal Ficino,

4.° Perciò più propriamente direbbesi, che l'*essere*, in quanto è veduto da noi così limitatamente, può ammettere l'appellazione di lume creato, anzi che d'increato. Ma considerato solo in quella parte che noi veggiamo, e non nella limitazione sua, egli è oggettivo, increato, assoluto, veramente divino.

CAPITOLO XLIII.

DELL'INTIMA NATURA DELLE IDEE, E DELLA COGNIZIONE.

Voglio sperare che il lettore perdonerà a me la digressione del precedente capitolo. Mi parve necessaria a dimostrare il torto che hanno quelli che parlano del sistema di Platone così alla grossa, attenendosi più ai nomi, che alle cose che poco conoscono. E credo potersi conchiudere da ciò che ho detto, non già dover noi dichiararci Platonici; chè questa parola non dice nulla di ben certo e preciso; ma nè pur, per timore di esser detti Platonici, dover rigettare quell'elemento vero e prezioso che trovasi fregiato di gran luce nei libri del sommo Ateniese, ch'egli stesso raccolse dalle tradizioni italiche, che il Cristianesimo a sè ripetea come cosa sua, intorno al quale lavorarono gl'ingegni de' sapienti e de' santi, il purgarono da ogni errore, e il resero bello e luminoso come il sole. Non v'abbia dunque Italiano, che rifiuti l'onoratissimo tesoro di tanta eredità. Quanto a noi, vogliamo essere i difensori della validità del testamento dei nostri padri: e ciò sempre per la verità, sempre col vivo desiderio che approfittino di essa i nostri confratelli di tutte le nazioni.

A tal fine, e non per confutare o per nojare alcuno, verghiamo queste pagine. Le quali, contro il nostro primo divisamento, ce le moltiplica sotto la penna, la grandezza, la ne-

---

sta tutto il mio sistema, che è volto a scuoprire in che stia l'essenza della conoscibilità delle cose, e a mostrare che è posta nell'essere intelligibile o ideale. Ma il Ficino non isviluppò questo gran principio, e dedusse quello che non si potea da lui logicamente dedurre, cioè che fosse propriamente Dio, non potendosi dedurre altro, se non che una appartenenza di Dio. Il passo del Ficino è notissimo, e ne fanno uso il Tomassini e il Gerdil, aderendo ai sentimenti che esprime quell'insigne filosofo toscano.

cessità, e la bellezza della causa che noi agitiamo. E chi legge, voglia comportare benignamente quest'allungamento del nostro discorso. Perocchè se dinanzi ai tribunali civili si presentano delle scritture più voluminose di questo stesso trattato, a difesa di un po' di roba materiale, avente un pregio vilissimo in paragone della sapienza; perchè si disdegnerà ciò che noi troviam necessario di scrivere in una causa, dove difendesi nulla meno, che tutte le ricchezze intellettive e morali del genere umano? Le quai ricchezze pendono veramente tutte da un punto solo, dal sapersi cioè, se v'abbia o no una verità eterna, indipendente nell'esser suo dall'universo materiale, e di pari dall'uomo, e da ogn'altra limitata per quantunque eccellente natura.

Tutto sta dunque, tutto si riduce in provare una cosa, che la verità non è un modo di qualche ente limitato; e se fosse, avrebbe perduto ogni pregio; tutto sta in provare ben fermo, come dicevo, che v'hanno degli *esseri intelligibili*, ai quali il nostro spirito è unito indivisamente, e pei quali solo può conoscere, e conosce tutto ciò che conosce.

A provare una verità sì alta, qualunque parole non sarebbero soverchie giammai; perocchè ad essa tutte l'altre verità s'attengono; e però io mi consiglio di non dover dismettere quest'argomento, senza ribadire quanto ho detto fin qui, con nuovi e ineluttabili argomenti.

E dico in prima, che se l'uomo placidamente considera tutte le cose sussistenti a lui cognite, gli dee esser facilissimo a vedere pur questo, che in esse non v'ha nulla di ciò che si chiama *conoscenza*. E pure questa conoscenza è, qualunque cosa ella sia, perocchè egli veramente conosce. La *conoscenza* adunque, e la *sussistenza* delle cose, non hanno niente di simile o di comune in fra di loro. Convien dunque dire, che la *conoscenza* sia una cotal forma, un cotal modo di essere diverso e in opposizione colla *sussistenza*, perocchè nel concetto di ciò che sussiste ella non si comprende, anzi da lui viene interamente esclusa, come dal sapore è escluso il suono. Se dunque la *conoscenza* sta in opposizione colla *sussistenza* delle cose, convien indurre sicuramente, che essa conoscenza non può risultare nè formarsi da nessuna delle sussistenze a noi cognite, e però nè dal mondo materiale nè dall'anima nostra, ma che vi dee

essere un altro principio *sui generis*, onde la conoscenza procede, principio la cui essenza mantenga una cotale diversità ed opposizione a tutto ciò che esiste. Ora cotesto principio, che non si può da noi noverare nel numero delle sostanze reali nè in quello de' loro accidenti, è appunto l'*ente intelligibile*, la possibilità logica o possibilità delle cose, l'essenza, l'idea.

Il quale argomento, procedente da una immediata contemplazione delle cose, è ugualmente e semplicissimo ed efficacissimo a chi ben lo intende; ma la sua semplicità stessa impedisce a molti l'intenderlo a dovere: imperocchè vogliono piuttosto ragionare che contemplare.

CAPITOLO XLIV.

CONTINUAZIONE.

Più adunque che noi ci addentriamo col pensiero nella natura intima delle idee, più noi ci persuadiamo che la loro natura è al tutto diversa da ogni sussistente, e che però esse non possono dirsi *modi* di niun essere finito individuale, nè spirituale, nè materiale.

Si consideri questo solo. Più uomini, o tutti veggono una verità, contemplano un' essenza, o un rapporto fra più essenze, che è anch'egli un' essenza. Or quest'oggetto ideale intuito da più o da tutti gli uomini, è egli identico, o diverso secondo il numero degli uomini che lo intuiscono? Io affermo che egli è un solo di numero, e però identico perfettamente.

Chi non vede, che se mi riesce di provare questa proposizione, io ho dato con ciò una dimostrazione altrettanto evidente quanto quelle che usano i matematici, che quest' idea, quest' essenza, questo rapporto, quest' oggetto ideale in una parola, non è in niuna guisa una particolar sussistenza, nè un modo di una sussistenza o spirituale o intellettuale? che egli è una cosa al tutto diversa dal mondo materiale e dall'anima umana? e però, che esiste qualche cosa d'immune dallo *spazio*, e d'immune altresì dal *tempo*? Chi non vede, che per tal via noi giungeremo indubitatamente ad accorgerci, che oltre la materia v'ha qualche altra cosa veramente distinta da lei,

veramente spirituale? Imperocchè a formarsi il concetto di cosa spirituale, non basta già pensare ad una unità, o al punto matematico, come si suol fare; ma si convien giungere colla mente a concepire un ente, che non pure sia privo di estensione, ma che non involga nè anche un rapporto colla estensione, e che però sia di natura affatto diversa dalla natura dello spazio, come a ragion d'esempio il suono è diverso dal sapore. Qui dunque è dove noi dobbiam raccorre le forze, qui insistere, in dimostrare cioè, che quando molti, o tutti gli uomini pensano uno stesso oggetto ideale, ciò che pensano tutti è un oggetto unico di numero, identico, e non già tanti oggetti quanti sono i pensatori. Io prego chi legge, di voler porre in sì rilevante argomento ogni sua attenzione.

E prima noto, che l'osservazione de' sensisti suole il più trattenersi sopra quello che v'ha nelle cognizioni umane di *vario*; anzichè sopra quello che v'ha in esse d'identico, e di *uno*. Tuttavia penso ancora, non v'abbia nessuno il quale nieghi che appresso gli uomini tutti sono delle concezioni comuni. Certo il nostro M. ce le ammette, sebben dica che « non oltrepassano « la categoria delle più astratte e delle più semplici, le quali « per questa loro costituzione astrattissima e semplicissima non « sopportano di avere più che un modo di essere » (1): sicchè il fatto da cui io parto è conceduto anco dagli avversarj.

Se non che, io bramo che s'abbia un' altra avvertenza. Quando due o più uomini intuiscono oggetti ideali diversi, non nasce questo perchè gli oggetti intuíti dall'uno non potessero essere intuíti ugualmente dall'altro, ma solo perchè l'attenzione dell'uno si volge a questi oggetti e non a quelli, o sia che ciò egli faccia liberamente, o per le determinazioni accidentali ed esterne dell'attenzione, o per lo stesso interno poter diverso di essa *attenzione*, che è la virtù che applica l'intendimento agli oggetti. La ragione adunque della varietà dell'intuire mentalmente, che mostran di far gli uomini, non è negli oggetti stessi, sempre uguali, sempre ugualmente visibili a chi in essi mira; ma anzi ella è tutta soggettiva, dipende tutta dall'attitudine e attuazione del soggetto intuente: a quella

(1) P. II, c. XII, IV.

stessa guisa appunto, che molti uomini accolti insieme non veggono tutti ugualmente gli stessi oggetti naturali che stanno loro dintorno, perchè chi sguarda da una parte e chi dall'altra, chi più bada ad una cosa e chi più ad un'altra, senza che gli oggetti presenti e uguali a tutti sofferiscano per questo modificazione o alterazione. Le varietà dunque dell'intuire umano non offendono punto l'argomento proposto, perocchè ad essere efficace questo argomento, basta che gli oggetti mentali sieno atti ad essere ugualmente intuiti da tutti gli uomini ben disposti, eziandiochè non tutti gli uomini ci badino, nè li affissino in ugual modo.

Ciò posto, io dico che ogni uomo di buon senno, il quale consideri a ragion d'esempio le verità matematiche che s'insegnano in Europa e ugualmente in America, e dimandi a sè stesso se la verità che due e due fanno quattro, o l'altra che il quadrato dell'ipotenusa è uguale a' quadrati de' due cateti, od altra qualsiasi, la qual s'intuisce dagli Americani, è sì o no una verità *identica* di numero con quella che intuiscono gli Europei; non esiterà un punto a rispondere a sè stesso, che ciascuna di quelle verità è una, identica assolutamente, semplicissima; e che non ci potrebbe essere goffezza maggiore che il credere, fossero tante verità diverse, quanti sono i paesi in cui si contemplano, o quanti gli uomini contemplanti. Questo è ciò che suggerisce pur il primo pensiero; questo è ciò, a mio credere, che tutti gli uomini tengono per indubitato, e però che è un vero patente, indettato a tutti dal senso comune. Lo stesso si dica di un' idea qualsivoglia, per esempio, il cavallo intuito mentalmente, l'uomo, ogn'altra cosa, di cui si farebbe in Europa come in America una uguale definizione.

So bene, che a questa semplicissima risposta dell'imparziale e non prevenuto buon senso, a questo risultamento della pura osservazione interiore, succede a intimar guerra il ragionamento. E quali sono le sue armi? il solito: come può esser la tal cosa? io non la intendo. Così il *ragionamento* caccia l'*osservazione*; perchè egli dice: «la tal cosa non può essere, dunque non è». L'osservazione dice: «la tal cosa è, dunque è». Il ragionamento dice: io non intendo; ma ciò che non intendo io, non è».

L'osservazione all'incontro: «la tal cosa è», s'intenda poi o non s'intenda, ella briga non si prende.

Tuttavia facciamoci a seguitare, se ci è possibile, le sottigliezze de' ragionamenti, che vorrebbero impugnare l'annunziata verità di osservazione.

Primieramente io suppongo che il ragionamento oggimai non osi più dire che il cavallo, o l'uomo possibile, o i rapporti de' numeri, o degli spazj, o altra verità ideale sia un mero niente: perocchè ciò non credo cadere a niuno in animo: quando il niente non ha differenze, ma il cavallo pensato si vede aver differenze dall'uomo pensato, e così dicasi dell'infinita varietà degli enti ideali. Oltracchè gli stessi nostri avversarj, come il Mamiani e il Romagnosi, non pensano che siano niente quegli enti intelligibili, ma li dicono ben *modificazioni* dell'anima nostra.

Posto dunque, che l'essenza conoscibile dell'uomo, del cavallo ecc. sia qualche cosa; il ragionamento, che va senza guida d'osservazione, dirà al suo solito, e colla sua solita sicurezza: ciascuno si forma un'idea diversa dell'uomo in genere, del cavallo ecc.; ma riescono nulladimeno queste idee uguali, perocchè sono formate tutte da oggetti uguali coll'astrazione, e secondo uguali leggi intellettive.

Il ragionatore che così ci oppone, non ha inteso sicuramente l'intima forza della nostra proposizione. A rispondere con più chiarezza e brevità, io immaginerò di ragionare col mio amico Maurizio, immaginazione che sempre mi alletta. Quel sottile ingegno morì giovanissimo, com'è noto, e io mi ricreavo sovente con lui nel giardino domestico ragionando di materie filosofiche; sebben egli, come meglio comportava l'età sua, più che con me, tenevasi volontieri con quelli di Condillac e di Bonnet; ma sempre il faceva con somma modestia, e il trovavò pieno di una ammirabile ragionevolezza. Sarebbe dunque assai verisimile che fosse intervenuto fra noi il seguente dialogo.

Antonio. Ho inteso l'opposizione vostra, o Maurizio (quella già detta innanzi). Ma permettetemi ch'io vi faccia un'altra questione. Voi avete parlato di oggetti uguali, di leggi uguali del pensare, di uguali idee. E bene, ditemi adunque se inten-

dete parlare di una uguaglianza perfetta, o imperfetta. E prima di rispondermi pensateci bene.

Maurizio. Perfetta, altramente non sarebbe uguaglianza, ma similitudine, analogia, o comecchè altro si voglia chiamare.

A. Gli uomini dunque da' quali s'astrae l'idea dell'uomo in genere, saranno tutti perfettamente uguali.

M. No; egli basta che sieno uguali in ciò che forma la natura loro; essi hanno una natura comune, e questa si astrae da tutte le varietà, formandosi così l'idea generica dell'uomo.

A. Bene sta; dunque gli uomini, che si paragonano insieme a vedere ciò che s'abbiano di comune, per astrarre questo comune e formare l'ente mentale dell'*uomo generico*, saranno almeno uguali in quelle proprietà che, come voi dite, formano la natura umana, e che sono quelle che si estraggono.

M. Così è.

A. Badate però quello che voi dite. Imperocchè io dimando, se ne' singoli individui v'abbia una parte che sia veramente *comune*, e veramente uguale d'una uguaglianza, come voi avete già detto, perfetta.

M. E perchè no? qual dubbio che la natura umana non sia in tutti gli uomini uguale, perfettamente uguale?

A. Io ve l'accordo pienamente, quando c'intendiamo. Se per *natura umana* voi intendete un ente ideale, e non sussistente, intendete quell'idea, o essenza mentale che si chiama natura umana; e se voi, col dire che in tutti gli uomini è uguale la natura umana, volete significare che in ciascuno havvi tal cosa, la quale, benchè diversa in diversi individui, tuttavia risponde sempre a capello all'idea stessa, alla stessa essenza mentale colla quale noi la conosciamo; io sono interamente con voi, o a meglio dire, voi più tosto con me. Ma se per opposto, voi, mio caro, per *natura umana* intendeste quella cosa che realmente sussiste in individui diversi, io non vi accorderei, che ella fosse uguale in tutti. Imperocchè vi dimanderei: la natura umana che sta in un individuo, ha ella quella medesima sussistenza che ha in un altro individuo? E se vogliamo che questa natura umana sia formata di corpo e di spirito, vi domando: il corpo di un uomo (prescindendo interamente dalle accidentali differenze, e intendendo la sostanza corporea)

è egli identico al corpo degli altri uomini? occupa egli lo stesso luogo? o ciascun corpo occupa un luogo diverso? e così lo spirito di un uomo (sempre fatta astrazione dalle differenze, e supponendolo eguale in tutto il resto agli altri spiriti) sarà egli identico allo spirito degli altri uomini? ogni spirito cioè non avrà egli una sussistenza propria e incomunicabile? si può dunque dire che la natura umana veramente e realmente sussistente in un umano individuo, sia uguale di pieno alla natura umana sussistente realmente in altro individuo?

M. Ma ..., io m'intendevo che la natura, la qual si trova in diversi individui della specie umana, sia ugual perfettamente nell'altre cose, fuorchè nella propria e individual sussistenza. Ed egli parmi che non ci debba esser bisogno di questa eccettuazione, sott'intendendosi da sè.

A. Niente in filosofia si sott'intende: e lo sragionare, o mio Maurizio, che fanno i filosofi sì sformatamente, nasce appunto da ciò che sott'intendono, il che è quanto dire da ciò che sottraggono all'aperto esame, a cui tutto nelle discussioni dee essere sottomesso. E vedetelo di presente. Voi dite dunque, che la natura umana è uguale in tutti gli individui della nostra specie perfettamente, fuorchè solo nella propria e individual sussistenza di questa natura.

M. Appunto; tale è il mio concetto.

A. Bene sta; or bramo, che l'acuto vostro ingegno m'attenda. Quando mi diceste che la natura umana è uguale in tutti gl'individui della nostra specie, in che maniera vi eravate voi formata l'idea di questa natura?

M. Col prendere appunto quello che in tutti gli uomini è uguale e comune, mediante il paragone e l'astrazione, e col rigettare quello che ne' diversi individui è variabile.

A. E pure questa separazione di ciò che è uguale e comune, da ciò che è disuguale, non l'avevate fatta bene; perocchè io vi ho mostrato che anche in quello che mi deste per uguale, cioè nella natura umana, vi è il diverso. Convien dunque procedere ad un'altra separazione.

M. Sì; voi m'avete fatto osservar giustamente, che nella stessa natura comune che si trova negl'individui, conviene astrarre dall'*individuale sussistenza* di essa natura: tolto questo, il resto che rimane è comune.

A. Ma quello che io vi domando, o Maurizio, è appunto che cosa rimanga. Voi avete prima divisi gli accidenti dalla natura umana: poi avete ancora divisa ed astratta da questa natura umana la *sua sussistenza*. Or io dimando, dopo tante divisioni e astrazioni, che cosa vi rimanga di uguale negl'individui: dimando che cosa sia una natura umana priva della sussistenza: sarà ella più qualche cosa di *reale*? entrerà ella a formar parte *reale* degli umani individui? ecco il quesito, a cui io voglio che mi rispondiate, dopo ponderatolo quanto abbisogna.

M. Da vero, che mi sento stretto. Io sono sospinto a pronunciare il più strano ed inaudito paradosso, cioè che gli *individui* umani *reali* non abbiano fra di loro niente di uguale, niente di veramente comune. Per quanto io ci pensi, vi confesso, non so spacciarmi. Credevo fin qui, che la natura umana fosse uguale in tutti gl'individui; or voi mi fate accorto, che se per questa natura umana io intenda un *che reale* e sussistente, ella non può essere più uguale in diversi individui; anzi in ogni individuo dee sussistere separatamente, individuamente, incomunicabilmente, senza la minima relazione con altro individuo. Se poi io tolgo alla natura umana la *sussistenza* stessa, veggo bene che non mi riman più alle mani che una natura ideale, e però sono fuori dall'ordine delle cose sussistenti di cui io ragionavo. Ajutatemi dunque voi stesso, traendomi di tanto impaccio.

A. Quando si dice che «la natura umana è uguale in più individui», si pronuncia una sentenza verissima. Ciò che vi si suole aggiunger di falso, è la interpretazione. Si suol credere, che quella proposizione voglia dire, che vi siano delle cose *reali* veramente *uguali* per loro propria natura; ciò che è un assurdo. All'incontro quella proposizione va intesa così, che «in ciascun individuo dell'umana specie v'ha un che, il quale corrisponde ad un'idea unica della mente umana, che è appunto quella natura umana che voi avete spogliata della reale sussistenza; e che però vi s'è cangiata in una mera idea». E di qui potete altresì conchiudere, che l'*idea* della natura umana è unica, sebbene gl'individui son molti; e che appunto perchè unica è quella idea onde molti individui si conoscono, avviene che le

cose reali sieno uguali, consistendo in questa uguale relazione coll'idea la uguaglianza de' vari individui.

M. Cotesta conclusione, che vien pur così facile, mi fa stupire. Ma sebbene gli oggetti sussistenti non sieno simili o uguali, se non perchè corrispondono alla stessa ed unica idea, non parmi per questo ancora dimostrato che quell'idea sia unica e identica a sè stessa in tutte le menti degli uomini. Ciò che avete detto prova che gli oggetti si riconoscono per simili a cagione che corrisponde ad essi oggetti simili un' idea comune; ma quest' idea comune ad ogni classe (specie o genere) di oggetti, non è mica necessario che sia una anco rispetto alle menti che veggono l'uguaglianza degli oggetti; bastando che ogni mente possegga un'*idea uguale*, sebbene non *identica*. Ed anzi com'è mai possibile che i milioni di uomini che sono divisi da' tempi e dagli spazj veggano tutti la stessa idea *numericamente* unica? come si può intendere che da Adamo in qua gli uomini che si sono succeduti, nati e morti in tanti secoli, gli uomini nostri qui di Rovereto, e quelli d'Innsbruck, di Vienna, di Roma, di Parigi, di Londra, di Wasington, e dite dell'altre città e terre disgiuntissime, mirino l'idea stessa, quando per insino il sole, che è locato in posizione sì opportuna da esser veduto da molti, non può però vedersi nello stesso momento da tutti gli abitatori del globo, ma dee anzi fare il giro del cielo per dimostrarsi loro, e privare gli uni della sua luce per rallegrarne gli altri?

A. Io debbo, Maurizio mio, chiamarvi all'ordine. Non ci siamo noi intesi tante volte circa il giusto metodo di ragionare? non vi ricorda, avervi io insegnato trovarsi in filosofia due generi di questioni, e doversi in ogni disputazione considerare a quale de' due la disputa appartenga, per non incappar nell'errore di trattar l'una cogli argomenti che sono proprj dell'altra?

M. Ricordami: chè niente è più frequente sul vostro labbro, ove si tratti di metodo, quanto la regola di distinguersi la questione che dimanda «se la cosa sia», dall'altra «se debba essere, e come possa essere».

A. Dunque, mio caro, non dovete uscire a chiedermi «come possa essere che un' idea unica di numero sia veduta in tutti

i tempi e in tutti i luoghi, da quanti uomini ci pensano e ci pensarono, eziandio che fossero infiniti»; perocchè la questione da noi intavolata non è questa, ma bensì l'altra, «se il fatto sia veramente così, che veggendo ciascun uomo la cosa stessa ideale, per esempio la *natura umana* comune a tutti gli uomini, l'idea (l'oggetto ideale) che veggono sia identica di numero, o solamente uguale bensì, ma però con una entità propria, e diversa nelle diverse menti contemplanti.

M. Avete ragione: io aspetto dunque che mi proviate che quest'idea è unica, giacchè veggo non aver io diritto per ora di chiedere da voi di più.

A. Maurizio mio, il vostro ingegno ve l'ha fatto Iddio e la natura sì bello, che dovreste potere assai comodamente provarlovi da voi medesimo.

M. In che maniera?

A. Facendo circa le *idee*, che supponete uguali in varie menti, lo stesso ragionamento che io v'ho fatto fare circa gli *oggetti reali*, che voi pure supponevate uguali.

M. Parmi traluccre alla mia mente ciò che voi volete dirmi, ma non anco mi luce.

A. Uditemi dunque. Supponete, che molte menti s'accorgano come in tutti gl'individui della specie nostra vi sia di comune la *natura umana*, perchè tutte quelle menti abbiano un'idea uguale dell'umana natura, sebbene ciascuna mente abbia però un'idea sua propria di questa natura, e non l'una mente abbia l'identica idea ed una di numero con quella che l'altra mente intuisce. Or dico io, se queste idee son tutte uguali, saranno perfettamente uguali?

M. Veggo, dove andate; ma, debbo rispondervi di sì.

A. Ma se hanno una entità ed una sussistenza propria in ciascuna mente, non possono essere uguali anche in questa loro entità e sussistenza, che è propria e incomunicabile.

M. Vero è.

A. Dunque, acciocchè quelle idee sieno uguali veramente, uopo è prescindere ed astrarre dalla loro propria e peculiar sussistenza.

M. Indubitatamente.

A. Dunque non possono essere uguali in sè stesse, se hanno

una sussistenza propria e singolare in ogni mente. E se si dee renderle uguali coll'astrazione, converrà dispogliarle di questa loro propria e individuata sussistenza, e per tal modo renderle *idee pure*, senza realità, e senza individualità alcuna. Or quando noi abbiam parlato della uguaglianza fra gli oggetti sussistenti, abbiam veduto necessario di far ciò di essi, e, fatto ciò ci rimase l'idea pura della natura umana. Vorremo noi ora ripetere lo stesso gioco su questa idea? vorremo ricorrere ad un'altra idea? Abbiamo veduto, che l'uguaglianza degli individui consisteva nel riferirsi tutti ugualmente all'idea della umana natura. Se dunque or noi diamo una sussistenza propria all'idea stessa della natura umana, facendola diversa in ogni mente, cadiamo manifestamente in un'illusione, ragionando dell'idea come degli oggetti; noi supponiamo, che l'idea non sia ancora appurata dalla sussistenza, come erasi creduto prima, e come s'era trovato necessario per ispiegare la cognizione che tutti gli uomini s'hanno ugualmente dell'uguaglianza di natura fra gl'individui umani reali. Ma oltracciò, via, raffrontiamo fra di loro le idee della natura umana, supposte diverse in quanto alla loro entità nelle diverse menti, ma in quanto al resto uguali: noi, per conoscerle uguali, dovremo formare un'altra idea, che le consideri astratte dalla propria lor sussistenza od entità. Or l'operazione, che astrae dalla sussistenza propria di ciascuna di quelle idee, per vedere in esse ciò che è uguale, astrae medesimamente con ciò stesso dalla loro moltiplicità supposta nelle diverse menti. Convien dunque, a riconoscere uguali quelle idee, considerare, che in esse vi sia l'unità perfetta di numero, non moltiplicata secondo gl'individui; giacchè questa moltiplicazione secondo gl'individui, appartiene a quella parte delle idee che le rende disuguali e al tutto diverse fra loro, e non a quella che le rende uguali. L'idea dunque, nella quale si vede l'uguaglianza delle idee della natura umana nelle varie menti, suppone di necessità un'*identità numerica* nell'idea della natura umana intuita da tanti uomini; perocchè altramente non potrebbero in modo alcuno essere uguali.

M. Parmi di sentire, che l'argomento ha una forza ineluttabile. Certo, contemplando io le idee della natura umana in diverse menti sussistenti, non potrei riconoscerle uguali, se

non vedessi in tutte la cosa identica, una di numero, la stessa identica natura umana veduta di pari da molte menti. Conciossiachè ben m'accorgo, che la natura umana contemplata così in astratto è una cosa semplicissima, da cui è stata rimossa la sussistenza; e dalla quale però, in sè stessa considerata, non si può astrarre altra sussistenza, perchè non ne presenta alcuna. Parmi anzi di riconoscere onde venga l'inganno del credere il contrario: penso che venga dal considerare unito colla natura umana contemplata da tutti gli uomini, l'atto con cui gli uomini la contemplano. Quest'atto è reale e individuale, ma non la natura umana astratta, in cui esso termina: le *intuizioni* della stessa idea son molte; l'*idea* intuíta è una sola.

A. Dite assai bene. Egli è certo che ciascun uomo intuente la natura umana astratta, fa un atto diverso, ed ha una facoltà diversa da quella di un altro uomo: vi sono dunque tanti intendimenti quanti sono gli uomini, e tanti atti quanti i pensieri che ciascuno fa dell'umana natura: ma quest'*umana natura* è sempre la stessa, identica di numero, veduta da tutti i contemplanti benchè disseminati e disgiunti per lo spazio e pel tempo quanto si voglia lontano. Dove voi veder potrete in che consiste l'errore di Averroès, e onde nacque. Questo celebre filosofo arabo affermava esistere un intelletto universale e comune a tutti gli uomini. L'errore consisteva nel dire della *facoltà* e dell'*atto*, quello che si dee dire dell'*oggetto* (1): questo, cioè l'essenze, le idee, o (che è tutto il medesimo) la VERITÀ, è cosa unica, identica per tutti gli uomini, a tutti manifesta, e patente più del sole, il che vuol dire, è cosa universale: ma gli uomini che la veggono son molti, dunque molte le facoltà, molti gli atti di questa facoltà, sebben quella rimanga unica. E non sarebbe egli un goffo errore l'affermare

(1) L'errore di Averroès dovea nascere, a mio parere, necessariamente dalla poca precisione di Aristotele in parlare dell'intelletto agente. Ho già accennato, che lo Stagirita parla talora di questo intelletto come fosse un complesso delle essenze o delle idee (la *ragione* di Platone): in questo significato doveasi dire uno e universale l'intelletto agente. Ma Aristotele in altri luoghi il rende una facoltà: questo diede luogo all'errore dell'Arabo, *che il gran commento feo.*

che molti sono i soli, perchè molti sono gli occhi che lo veggono, e molti gli sguardi che a lui si rivolgono? ed egli si dee considerare, che quando gli uomini nominano il sole, e di lui favellano, non parlano già delle specie luminose o sensazioni che feriscono i loro occhi; ma propriamente del corpo luminoso, che distinguon da queste, e che ripongono in cielo e non in sè stessi. Il sole stesso dunque, contemplato intellettivamente e non sensibilmente, è identico per gli uomini tutti, in qualunque terra o mare, età o secolo ne ragionino. Tanto ha d'unità, e d'identità a sè stesso ogni oggetto, quando non si parli dell'esser suo sensibile, ma solo dell'intellettuale! Se non che torniamo, o Maurizio, alle idee della natura umana, e supponiamole entità diverse nelle diverse menti degli uomini; e (lasciando quel che è detto, che soprabbasterebbe pure a risolvere la questione) consideriamo altra assurda conseguenza veniente dalla supposizione fatta della moltiplicità di esse idee.

M. Ancora ne avete?

A. Sì, io voglio che facciamo delle idee uguali nelle varie menti, quello che abbiamo fatto prima de' varj individui uguali sussistenti.

M. Volete dire l'astrazione della loro propria entità; avremo, ciò fatto, un'idea della natura, comune a tutte le idee della natura umana che stanno nelle diverse menti. Che diamin di costrutti mi fate voi fare? vorremo noi imbarbarirci nella favella?

A. Maurizio mio, noi or cerchiamo la verità; e questa, tal riverenza si merita, che non è a pensare qui ad altro che ad essa, e ad essa dee ancillare la stessa lingua. — Voi dicevate dunque bene; le idee nelle varie menti, supponendole diverse, non potrebbero dirsi uguali se non in virtù d'un'altra idea a cui tutte si riferissero, e in cui tutte si conoscessero. Vi avrebbe dunque qui un'altra idea comune, la quale dovrebb'ella essere identica ed una di numero, e così noi avremmo tolta l'unità numerica all'idea della natura umana, per darla poi all'idea dell'idea della natura umana.

M. Cioè saremmo caduti, come si suol dire, dal pajuolo in sulle bragie. E già veggo quello mi replichereste, ov'io ponessi in campo lo stesso quesito di prima sull'identità numerica

dell'idea dell'idea della natura umana nelle menti diverse. Voi collo stesso ragionamento mi costringereste a dover ammettere una terza idea costituente l'uguaglianza non numerica dell'idea dell'idea, e poi una quarta, poi una quinta: sicchè mi ridurreste a conchiudere, che se l'idea della natura umana fosse diversa di entità in diverse menti, e uguale solo di specie, questa uguaglianza non potrebbe risultare se non da un numero infinito d'idee. Ma il numero infinito non si termina mai, dunque non s'ha mai, per salire d'idea in idea che si faccia. Dunque mai non si giugnerebbe a conoscere quella uguaglianza; anzi nè pure a costituirla; conciossiachè l'uguaglianza non identica degl'individui risiede essenzialmente nell'unità identica di una idea, che giammai trovar non si potrebbe, se le idee stesse nelle diverse menti aver potessero diversa entità e sussistenza propria. Io intendo fino al fondo questo argomento, e mi convince a pienissimo, che l'idea definita, come voi fatto avete, per l'ente intelligibile od oggetto ideale del pensiero, non può esser altro che una di numero sempre per tutti gli uomini che la intuiscono: e me ne chiamo ora più certo che io non sia del grato olezzo che mandano questi vasi di fiori, o del bel verde di questi alberelli che adombrano questa peschiera sul cui margo seggiamo.

Il lettore intende da sè le rilevantissime conseguenze della verità stabilita nell'esposto dialogo.

Se l'idea intuita da tutti gli uomini in diversi tempi e in diversi luoghi è essenzialmente una di numero, convien conchiudere ch'ella sia un ente di natura interamente diversa da quella di tutti gli enti che sono nel tempo e che occupano spazio; convien dire, che questo ente ideale, che noi abbiamo scoperto al tutto diverso da quelli a cui continuamente pensiamo, si sottragga per intero a tutte le leggi dello spazio e del tempo: conviene inferire, ch'esso non abbia nè pure la più lontana dipendenza dalla natura di esso spazio e di esso tempo; giacchè nè i più lontani spazj, nè i più lunghi tempi, e nè anco la indefinita moltiplicità delle anime lo impedisce dall'esser tutto ugualmente presente a tutti, senza menomamente dividersi, senza distendersi, senza racchiudere ombra di successione: convien dire altresì, che lo spazio ed il tempo non

sieno condizioni necessarie all'entità di tutte cose, sì come sembra a' sensisti, e sì come sembra a quanti non hanno molto meditato; inganno che nasce per ragione che gli oggetti a noi più famigliari, quelli a cui pensiamo naturalmente, continuamente, allo spazio e al tempo appartengono; di che noi, per un falso e troppo frettoloso ragionamento di analogia, giudichiamo poi, che altri enti *non possano* esistere, universalizzando il nostro modo particolare di concepire, e argomentando da quello che sappiam noi, limitati che siamo, a quello che è nell'ordine immenso delle cose, e a quello che è nelle menti alle nostre maggiori, le quali veggono anche ciò che per altri è impossibile, o creduto impossibile di vedere. E in questa limitazione del concepire e veder materiale, dal tempo e dallo spazio ristretto, dalla quale pochi uomini escono (sebbene troppi più il posson fare, educando a questo libero volo l'umano intelletto), sta la ragione della dimanda che più innanzi Maurizio mi faceva: «come può esser ciò? come è fattibile che un oggetto identico e solo, sia a tutti i tempi, e a tutti i luoghi presente»? L'ignoranza, il poco esercizio della facoltà intellettiva che si fa fare a' giovanetti nelle pubbliche scuole di filosofia: ecco la ragione di questa dimanda; ecco la ragione, onde i fatti esposti incontrano tanta opposizione negli uomini; e anche dopo dimostratili ad evidenza, una incredibile ripugnanza, una rozza incredulità dura tuttavia: sono verità di cui si evita timorosi la famigliarità, sì come i fanciulli fanno d'uno straniero, di un volto sconosciuto e agli occhi novissimo.

Ma torniamo al proposito. Se gli enti intelligibili, le idee, sono nature immuni da spazio e da tempo; dunque esse non possono essere nè *enti materiali*, nè *sensazioni*, nè *modificazioni* dell'anima, perocchè in tutto ciò avvi il determinato dal tempo o dallo spazio, avvi l'individuale, il sussistente: le idee non possono essere nè sostanze, nè accidenti di sostanze (1), per-

(1) V'ha sempre una credenza o espressa o sottintesa ne' ragionamenti de' sensisti, che nell'universo, o per usare una espressione di Dante, *nel gran mare dell' essere* non v'abbiano che sostanze e accidenti, sicchè tutto ciò che non è sostanza sia per conseguente accidente, e tutto ciò che non è accidente sia per conseguente sostanza. Ma questa è una supposizione

giocchè questi nomi sono prima tolti da ciò che noi osserviamo ne' corpi, poscia estesi a significare distinzioni che cadono solo in enti individuati e reali; essi non possono essere per conseguente nè pure indeclinabili *effetti di azione e reazione* fra il corpo e l'anima, quando anche quest'azione e reazione fossero maniere e concetti idonei ad applicarsi al commercio del corpo e dell'anima (1): perocchè queste azioni e reazioni non potreb-

gratuita; questo è uno di que' pregiudizj che impacciano le filosofie, e le impediscono dal trovare la verità. Abbiamo già notato un tale errore nel Mamiani. Che cosa sarà lo spazio? Non un accidente. Dunque una sostanza, conchiudono costoro. Che cosa saranno le idee? Uno dice: non accidenti; e conchiude, dunque sostanze. Un altro: non sono sostanze, dunque accidenti. (Il P. Scarella, uomo di non ispregevole ingegno, chiama *accidenti* le idee. Vedi la sua *Psycolog.* P. II, c. V, art. 1). Un terzo: non sostanze, non accidenti: dunque... niente. Così si argomenta, così s'è argomentato, così si argomenterà ancora un buon pezzo in avvenire, se non si comincia a diffidare di certe proposizioni e prevenzioni volgari, che non si reputano nè manco bisognevoli del più leggero esame. Non tutto quello che è, è sostanza o accidente: e quando fosse, a provare una tale proposizione converrebbe sudar molto, trattandosi di comprendere nel ragionamento tutta la sfera immensa degli enti anche possibili. Ma che non sia, basta a vederlo il lume che ci dà una sana teologia naturale, la quale ricusa di trovare nell'Ente supremo alcuna distinzione di sostanza e di accidente come pure ricusa di applicarli in senso proprio questi vocaboli. Solo un tale esempio basta a provar falsa l'ardita proposizione, che « tutto debba essere o sostanza o accidente ».

(1) I sensisti, e fra questi più che mai il Romagnosi, applica i vocaboli di *azione* e di *reazione* al commercio dell'anima col corpo. Io ho posto l'influsso fisico fuor d'ogni possibile controversia, perocchè l'ho dimostrato un fatto, a condizione del quale solo si dà il sapere umano (*N. Saggio* ecc. Sez. V, c. XI, art. XIV, e c. XXIV, art. V); ma ho dimostrato in pari tempo, che il corpo non può agire menomamente nella parte intellettiva dell'anima, ma solo nella parte sensitiva (*N. Saggio* ecc. Sez. V, c. XXIII, art. VII). Questo solo basta a conoscere, che è un assurdo apertissimo il considerare le idee come produzione dell'azione del corpo e della reazione dell'anima; giacchè il corpo non agisce punto nè poco su quella parte dell'anima, che è sede delle idee. L'affermazione adunque, che le idee sieno un prodotto medio delle due cause anima e corpo, appartiene a que' sistemi immaginarj che, in vece di ragionare, suppongono. Io non posso rinvenire nel Romagnosi quella potenza logica che gli si volle attribuire; rinvengo solo in quest'uomo dotto, e che io stimo, de' modi e delle forme logiche, una logica intenzione; ma nulla, nulla più. Oltracciò a quanto egli dice sull'azione reciproca dell'anima e del corpo sottostà una di quelle proposizioni supposte vere gratuitamente, che dirigono sempre in segreto i ragio-

bero prodar mai se non modificazioni de' due reciproci agenti, e perchè le essenze nè nascono, nè muojono, nè si producono o generano, quanto al loro intimo fondo, nè si corrompono. Io mi appello agli uomini che, rimossi i pregiudizj, usano del puro e sincero veder della mente.

CAPITOLO XLV.

CONTINUAZIONE.

L'importantissimo e fecondissimo vero dell'unità numerica delle idee fu veduto sempre, e ponderato dalle menti più perspicaci.

Un autore non sospetto è l'avversario di Platone. Or bene, Aristotele riconosce pienamente quella grande verità; e insegna, parlando degli astratti matematici, che è «cosa assurda assegnar loro un luogo, come lo si assegna a' solidi»; dando di ciò questa ragione, che «il luogo è proprio delle cose singo- «lari, le quali appunto per ciò che son singolari possono es-

---

namenti de' sensisti, i quali non sanno diffidarsene, e questa è quella che il C. M., a cui tal pregiudizio è comune, esprime così: « sempre andare in- « sieme l'agire ed il reagire, sempre la reazione essere proporzionata al- « l'azione » (P. II, c. XIV, IV). Una tale proposizione sembra evidente nel primo aspetto, perocchè ne' fenomeni corporei noi veggiamo, o supponiamo di vedere sempre l'azione accompagnata da una corrispondente reazione. Ma quando anco ciò fosse, chi ci autorizza di trasportare le leggi de' corpi all'ordine universale di tutti gli esseri? non è questo un salto mortale, contro la logica? E pure fa un tal salto il Romagnosi, lo fa il Mamiani, lo fanno i sensisti tutti. Con un tal pregiudizio in testa, riesce impossibile per esempio a concepire la possibilità della creazione, perocchè in essa v'ha azione senza reazione; riesce pure impossibile a concepire la possibilità dell'operare nell'essere supremo, alla cui azione niente può reagire. Quando io penso nel bujo della notte a una dimostrazione matematica, io fo un'azione; ma quale oggetto reagisce sopra di me, se non ve n'ha nessuno presente, almeno di sensibili? o se si vuol dire che l'idea agisce in me; benissimo, si dica: ma non si potrà mica dire che io viceversa agisco sull'idea, il che è perfettamente impossibile. Il concetto adunque di *azione* e di *reazione* (che non è a confondersi con quello di *azione* e di *passione*) è materiale, e il trasportarlo agli esseri tutti è un peccato mortale contro la logica.

«sere disgiunte da luogo o sia da spazio. Ma le cose matema-«tiche, dice, non sono in nessun luogo» (1).

E questo passo basterebbe solo a dimostrare quanto Aristotele si lontani dal pensarla co' sensisti de' nostri tempi; egli che riconosceva nelle idee una natura così distinta da quella de' corpi e delle sensazioni: di guisa che quelle non avevano, secondo lui, pur bisogno alcuno di queste per essere, essendo affatto immuni da ogni spazio, e da ogni posizione nello spazio o relazioni collo spazio; sicchè erano solo in sè stesse, e non in luogo alcuno (2).

Un celebre commentatore di Aristotele, Temistio, affermava la cosa medesima, e conchiudeva che non era possibile la scienza se non a condizione che le «nozioni che sono nell'a-«nimo del maestro fossero al tutto pari ed *identiche* a quelle «che sono nell'animo del discepolo» (3). Anzi da questa identità numerica della verità inferiva la necessità di una mente unica e semplicissima che quella avesse in sè non accidentalmente, siccome noi l'abbiamo, ma essenzialmente, «della qual unica e identica mente tutti partecipassero» (4). Così apprendeasi chiaro da questi grandi uomini, sì come l'esistenza delle idee conducesse dirittamente e necessariamente all'esistenza di un Dio.

Il quale argomento dell'esistenza di Dio *a priori* parmi antichissimo, e cosa tutta della scuola Italica; e molti testimoni potrei addurne, dov'io lo veggo manifesto. A questa identità delle idee, od enti intelligibili, penso io che principalmente si riferisca l'unità di Pittagora (5); giacchè s'erano accorti que-

---

(1) *Ατοπον δὲ καὶ τὸν τόπον ἅμα τοῖς στερεοῖς καὶ τοῖς Μαθηματικοῖς ποιῆσαι ὁ μὲν γάρ τοπον τῶν καθ' ἕκαστον ἴδιος. διὸ χωριστά τόπῳ. τὰ δὲ Μαθηματικά, ὀυ πού. Metaphys.* Lib. XII, cap. v.

(2) Mi verrà, spero, occasione di dimostrare altrove, come sia falsa l'opinione di quelli che eredono che Aristotele ritenesse i fantasmi per essenziali al pensare, o che facesse le idee di una natura simile ad essi.

(3) *Ει μὴ ταὐτὸν ἦν τὸ νόημα τοῦ διδάσκοντος καὶ τοῦ μανθάνοντος.*

(4) *Ει μὴ τις ἦν εἷς νοῦς οὗ πάντες ἐκοινωνοῦμεν.*

(5) Egli è certo, ehe gli antichi prendevano «l'unità» per significare «l'immutabilità»; giacchè in quanto una cosa non si muta, in tanto ella è una a sè stessa. Questa maniera di parlare conviene aver presente nella lettura degli antichi. Così, a ragion d'esempio, Aristotele (*Metaph.* I, Lect X),

gli antichi, che una perfetta unità ritrovar non si poteva se non nelle idee, e non nelle cose materiali, non ne' singolari eziandiochè spiriti fossero. A questa identità delle idee penso ancora che si riferisse l'uno di Parmenide, la cui mente espone Simplicio in questo modo: « Rimane, che noi stabiliamo aver « Parmenide chiamato ente *uno* quell' intelligibile (*νοητὸν*) « che è cagione di tutte cose (1), e ond' è l'intelligenza e la

---

sponendo la dottrina di Platone dice, ch' egli dava alla materia il grande ed il piccolo, all' essenza poi (all' idea) l' uno. Quest' « uno » vuol dire l'immutabilità. La specie o essenza era chiamata l' unità. Questa *unità* quando era partecipata dalla materia diventava *numeri* cioè pluralità (*Ex illis (magno et parvo,* elementi della materia) *participatione ipsius* UNIUS (dell' unità dell' essenza) *formas numeros esse*). E questa maniera di chiamar numeri le idee, in quanto si considerano partecipate dalle cose, è al tutto pittagorica, quanto io veggo; anzi Aristotele stesso dice espressamente, che i numeri di Pittagora sono le idee, *ὅτι εἴδη ἀριθμοί* (l. c.). — Tuttavia, se dovessimo credere ad Aristotele, sembrerebbe che Pittagora confondesse i *numeri* colle cose stesse reali. e che a Platone appartenesse l'aver separati quelli da queste. Egli dice, che l'aver distinte le idee (i numeri) dalle cose è dovuto alla dialettica, della qual arte erano ancora ignari gli antecessori di Platone. Quest'arte crebbe nelle mani di Socrate: « Socrate dice Aristotele, trattava delle cose morali, e non della natura: tuttavia cercò in « quelle cose stesse l' universale, e fu il primo che applicò l' animo a dare « delle definizioni; lodando l'universale appunto perchè per esso potevansi « definire le cose. Or con quest' occasione egli vide che l'*universale* non « potea appartenere alle cose sensibili, ma ad un altro genere di cose (non « sensibili). Perocchè è impossibile che v' abbia una comune ragione di « alcuna cosa sensibile, come quelle che sempre si trasmutano ». E così tali enti egli appellò *idee* (*Metaph.* I). Questo luogo di Aristotele, che ho tradotto liberamente, dimostra per quali passi Socrate sia pervenuto a distinguere le idee dalle cose sensibili: egli osservò, che queste si trasmutano sempre, il che vuol dire nell'antico linguaggio, che non hanno nulla di comune o d' uguale, o d' *uno* in quanto sono sussistenti, non hanno come dice il testo « una comune ragione », e però non sono suscettibili d' una comune definizione. — Or io credo bene ad Aristotele, che questa verità sia stata trovata da Socrate, applicandosi alla Dialettica, di cui avea bisogno per definire le cose morali: credo, dico, che Socrate la trovasse, e provasse scientificamente; ma credo altresì, che già Pittagora avesse veduta la stessa verità, sebbene non provatala dialetticamente, o già quasi dimentica al tempo di Socrate.

(1) È noto, che i Pittagorici, e Parmenide dicevano esser le idee cause delle cose: *Τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας. Metaphys.* Lib. I, cap. VI.

«mente stessa (1), dove tutte cose si contengono e comprendono compendiosamente, secondo una cotale unità (2).

CAPITOLO XLVI.

CONFUTAZIONE RADICALE DI OGNI SPECIE DI NOMINALISMO.

Ma lasciando gli antichi, e continnandoci alle cose da me ragionate, io non vo' trapassar qui una osservazione, la quale io stimo poter arrecare non poca chiarezza al concetto delle idee, come enti ne' quali risiede quella entità singolarissima che chiamasi *conoscibilità* delle cose, e che produce la cognizione.

Noi abbiamo raffrontato gli oggetti esterni della stessa specie (ad esempio abbiam preso gli uomini); e trattane la natura comune, abbiam veduto, come questa natura comune non è cosa reale, ma una pura idea identica in tutte le menti che la contemplano. Or primieramente certo è, che non avremmo noi potuto estrarre dai singolari individui della specie umana l'idea della umana natura comune a tutti, se questa idea in essi non fosse stata. Questo ci avverte, che il paragone che noi abbiam fatto di più uomini, e l'estrazione della natura comune, non l'abbiamo operato noi sugli uomini stessi materialmente presi, cioè nella loro propria sussistenza esterna, ma sì bene sugli uomini intellettivamente da noi concepiti. E di vero sarebb'egli troppo assurdo a pensare, che noi potessimo paragonare insieme degli individui umani, senza averli noi intellettivamente concepiti: questo paragone si fa al tutto nell'anima nostra, e non fuori di noi. Indi due conseguenze importanti.

La prima, che innanzi a questa *analisi* (giacchè l'astrazione è un' analisi) precedette una *sintesi* fatta dallo spirito nostro, senza accorgercene, nel primo percepire degli individui sussistenti, nella qual sintesi il nostro spirito ha posto la parte

(1) Ecco la distinzione fra le *idee*, e la *intelligenza* o la mente. Un essere non è intelligente per sè stesso, ma solo per le *idee* ch' egli vede.

(2) *Λείπεται οὖν, τὸ νοητὸν πάντων αἴτιον, δι' ὃ καὶ ὁ νοῦς ἐστι καὶ τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ πάντα κατὰ μίαν ἕνωσιν συνῃρημένως κατείληπται καὶ ἡνωμένως, τοῦτο εἶναι τὸ Παρμενίδειον ἓν ὄν* *Comm. in Physicam Aristot.*

universale o comune, che indi poi ritiriamo: e questa parte ho dimostrato a lungo nel *Nuovo Saggio* (1) non esser altro che l'ente possibile o l'*ente ideale;* sicchè in percependo i singolari uomini, noi li abbiamo percepiti come enti, li abbiamo considerati come realizzazioni parziali dell'ente ideale indefinito e universale, e però, mediante questa relazione comune, come aventi una natura comune: abbiamo in una parola percepito questa natura comune indivisa dalla sussistenza di ciascheduno.

La seconda conseguenza non è meno rilevante: essa è la confutazione di ogni specie di *nominalismo.* Conviene considerare il nominalismo nella sua grande universalità, conviene ridurlo ad una formola unica: e allora solo si può rettamente giudicarlo.

Questa formola, secondo me, è la seguente: « Quel sistema qualunque sia, il quale nega gli enti intelligibili, le *idee,* sostituendo ad esse dei segni di altra natura, acciocchè servano per mezzi del pensare, è nominalismo », preso nel suo significato più generale.

Per tal modo si veggono ridotti allo stesso concetto assai sistemi creduti fin qui disparatissimi fra di loro, ma che, ove si penetrino al fondo, hanno veramente una natura comune. Chi crederebbe, per esempio, nel primo aspetto, che le *segnature* e i monogrammi di Romagnosi, gli *atomi rappresentativi* di Democrito, i *nomi* sostituiti alle idee dei nominali del medio evo, la *similitudine* supposta ne' concreti de' sensisti, l'*impressione* scambiata colla sensazione de' materialisti, sieno sistemi peccanti dello stesso vizio, e aventi una comune natura? E pure la cosa è così, quando si considerano attentamente.

E perchè si possa cogliere ciò che io voglio dire, mi bisogna prima ritoccare quella verità che è il fondamento dell'esposto dialogo, ma che tuttavia può non essere stata considerata sotto ogni rispetto. Questa verità si è, che « la similitudine non si ritrova negli enti concreti come concreti e sussistenti, perocchè come tali sono perfettamente divisi l'uno dall'altro e non hanno niente di comune, ma la loro similitudine consiste in un rapporto che hanno tutti egualmente colla idea che a noi li manifesta » o sia li fa intendere.

(1) Sez. V, c. II, III, IV, VI, art. VII.

E veramente, pigliamo un uomo e il suo ritratto. Si suol dire, che il ritratto ci fa conoscere l'uomo. Ma dimando io, è egli il ritratto materiale che sta impiastrato sulla tela, senza più, che mi fa conoscere l'uomo, o più tosto quel ritratto percepito col mio spirito? perchè io m'accorga che quel ritratto è simile all'uomo, o sia, perchè in quel ritratto io od altri vegga le fattezze dell'uomo rappresentato, basta egli che quel ritratto morto e insensato stia là affisso alle pareti d'una stanza solitaria, senza che nessuno l'abbia veduto mai e n'abbia notizia? E se il ritratto non rappresenta nè a me nè ad altri l'uomo, se non a condizione che io od altri l'abbia veduto, conosciuto: dunque non è veramente quel ritratto materiale l'ente intelligibile, cioè l'ente che è per sè cognito, e che fa conoscere; ma è il ritratto intellettuale, cioè l'*idea del ritratto*, tutta spirituale, e di natura diversissima dalla materia, diversa da quel canape o lino di cui è tessuta la tela, da quegli elementi minerali o vegetabili che compongono que' colori. Sarebbe dunque un errore gravissimo, chi cercasse questa natura dell'intelligibilità fuori delle idee, le quali solo danno intelligibilità alle cose tutte, che non l'hanno in sè.

Ma molti non considerano a questa condizione in che sono le cose tutte sussistenti, d'essere per sè cieche e inintelligibili. Ma veggendo che l'una assomiglia all'altra, pensano che l'una di esse ci faccia conoscer l'altra; senza badare, che quando noi diciamo simili le cose, crediamo bensì di parlare delle cose esterne e materiali, e come sono nella loro sussistenza; ma veramente, noi parliamo delle cose come concepite, come esistono nel nostro spirito; le quali appunto perchè concepite, appunto perchè vedute nel nostro spirito, hanno sempre congiunto l'essenza ideale, la quale è il vero e solo lume che ce le fa conoscibili, è, come ho detto tante volte, la loro intelligibilità.

Or di qui, cioè da questa mancanza di osservazione (1);

(1) I sensisti s'arrogano il titolo di « scuola sperimentale ». Il vero è, che non v'ha setta di filosofia, che meno esperimenti di questa; se pure così non si chiami unicamente perchè si sforzi di restringere sistematicamente le sue sperienze dentro alla sfera delle cose corporee. Ma almeno uno sperimentare, un osservare così ristretto, fosse solido, fosse semplice: ma egli è sgraziatamente guidato e alterato da false prevenzioni.

vennero, dico io, tutti i sistemi che io ho chiamati di sopra *nominali*, e ridotti tutti a questa formola: « quelli che diedero l'intelligibilità, o l'attitudine di far conoscere, a cose che non hanno tale attitudine, a cose, in una parola, diverse dalle idee.

I. Fra questi, di sopra ho nominato Democrito. Questi tutto esplicava cogli atomi corporei. Alcuni di questi atomi, denominati specie o idoli (εἴδωλα), emanano da' corpi, entrano per gli organi, e portano nell'anima le sensazioni (αἴσθησις) e il pensiero (νόησις) delle cose esterne. Qual fu l'illusione di Democrito? Vide, che un corpicciuolo poteva essere figurato in modo di essere rappresentativo delle cose corporee. Egli credette adunque che fosse atto a produrre la cognizione; perchè non aveva riflettuto, che nessuna immagine o figura rappresenta checchessia per sè, e nel suo essere materiale; e che è solo la *concezione* del nostro spirito, l'idea, quella che pone l'uguaglianza fra la figura e il figurato, e che rende in tal modo l'uno rappresentativo dell'altro.

II. In un sistema così goffo, nessuno forse a' tempi nostri incapperebbe. Pure l'errore di tutti i *materialisti* non è diverso essenzialmente da questo. Io ho già dimostrato, che essi si riducono a prendere l'*impressione* per la *sensazione*, il *movimento* della fibbra per lo stesso *sentire* (1). Questo abbaglio nasce nelle loro menti dall'avere osservato, che un' impronta fatta nella cera di un sigillo, rappresenta acconciamente la figura che nel sigillo stava scolpita. Ma non hanno poi osservato, che quell'impronta niente rappresenta a chi non la guarda, a chi non la percepisce, a chi non la confronta; e che non può far ciò un essere che non abbia senso e intendimento: che però v'ha certo qualche cosa nell'essere percipiente, che costituisce il mezzo onde è resa rappresentativa quella impronta, la quale non é tale per sè sola.

III. La qualità dell'errore de' *sensisti* è la medesima. Questi intendono, che a percepire le cose fanno bisogno i sensi; ma non così intendono il bisogno delle idee astratte. Suppongono sempre, che sopra le stesse cose esterne lo spirito nostro eser-

(1) V. *N. Saggio* Sez. V, c. XXIV, art. III.

citi la funzione dell'astrarre, mediante la quale egli si affissa nella sola parte comune; e così formi a sè stesso le nozioni universali. Tale errore, a cui fu preso anche il C. M., nasce dal non aver essi abbastanza considerato, che l'astrazione non si fa mai sulle cose esterne prese materialmente, ma sopra le cose esterne da noi intellettivamente percepite; perciò egli è ben vero, che notiamo il comune, ma in esseri ideali, o certo appartenenti al mondo metafisico, e non in esseri materiali: nasce, in una parola, sempre perchè si crede che le cose esterne, in quanto sono sussistenti e concrete, possano rassomigliarsi, possano scambievolmente rappresentarsi, senza accorgersi che ciò è contro il fatto.

IV. Altri *sensisti* s'accorgono, che l'astrazione non si può esercitare sulle cose esterne; ma in vece pretendono che si possa esercitare sulle sensazioni. Non veggono questi, che le sensazioni pure sono fisse all'organo dove si eccitano, che non si possono trasportare, nè confrontare l'una coll'altra, e che la loro uguaglianza e simiglianza non risiede per conseguente in esse, ma solo nell'idea identica a cui più di esse si riferiscono. Costoro adunque danno alla sensazione la facoltà rappresentatrice, e non all'idea; e non riflettono, che fra il rappresentante e il rappresentato dee avervi qualche similitudine od uguaglianza; che questa non si trova ne' singolari sussistenti, se non riferendoli all'idea identica che entrambi li fa conoscere.

V. Veniamo al Romagnosi, il quale veste, è vero, a' suoi concetti il pallio filosofico, ma con tutto ciò non li migliora punto. Pecca simigliantemente ai precedenti. Perocchè nel suo sistema, l'azione de' corpi esterni e la reazione dello spirito lasciano in noi delle tracce, le quali egli chiama segni, simboli, segnali, segnature, monogrammi, ieroglifici, stenografia (1): non dandoceli però come fedeli ritratti delle cose, ma sì come effetti, che ce le indicano enigmaticamente in quanto esse agiscono su di noi. Ora anche tutto ciò è una manifesta

(1) I principali luoghi, dove il Romagnosi espone il suo concetto, sono i seguenti: *Che cosa è la mente sana?* P. II, § XII, XIII, XIV. — *Della suprema economia* ecc. P. I, § VII, P. II, § XIX, XX, XXI. — *Vedute fondamentali* ecc. Ragione dell'opera, facc. X; L. I, c. III, Sez. I, 3, 4, 6; C. V, 10, 14; C. VI, 15; L. II, c. II, 2; C. V, 13.

VI. Ma i *Nominali* in senso stretto, i Nominali del medio evo, sono quelli che hanno sostituito alle *idee*, de' *segni vocali*, egual-

che le sue segnature non valgono nulla affatto a spiegare il pensiero, perocchè non sono percezioni, ma sono cose che hanno bisogno di essere percepite, di essere riportate alla percettività. Ora egli è in questa percettività che sta tutto l'arcano, tutta la questione; in questa percettività che il Romagnosi non nomina che di passaggio, trattenendosi in quella vece nelle segnature morte, non percepite per sè. Lascia adunque da parte il nostro filosofo il punto controverso, dimentica al tutto la materia di cui si tratta, che è la « percezione, la cognizione », e s'adagia contento nell'ipotesi (non può mai esser più di una mera ipotesi) delle sue segnature, che spiegano il pensiero tanto come lo spiegano delle aste, de' tratti, de' punti tracciati con inchiostro sopra una materia inanimata.

Pure confessando il Romagnosi, nel passo accennato, che, oltre le segnature, ci vuole la percettività a percepire e a conoscere; s'attenua in qualche modo il suo errore. Ma egli non è poi coerente con sè stesso. Imperocchè in altri luoghi egli vuole che queste segnature sieno esse stesse le sensazioni e le idee confuse da lui colle sensazioni (*Della suprema economia* ecc. P. II, § XIX). Or se queste segnature sono esse stesse idee e nozioni, non dovrebbero aver più bisogno di ricevere altronde la luce e la percettività, essendo certo le idee quelle che ci fanno percepire e conoscere le cose.

S'arroge a ciò, che le idee e le nozioni non possono in modo alcuno esser segni o simboli, e molto meno poi geroglifici e monogrammi, com'egli chiama le nozioni più universali. I segni, come dicevamo, hanno bisogno, per essere intesi, di una mente che li confronti colla cosa segnata e a questa li rapporti: e una mente non può far ciò se non per mezzo d'idee uniche, identiche, comuni, come ho mostrato: altro dunque sono i segni, altro le *idee* che fanno intendere i *segni*. Molto più i geroglifici, i monogrammi, i segni stenografici, le cifre (delle quali espressioni giovasi il Romagnosi ad indicare le nozioni universali), hanno bisogno di una *mente* che gli interpreti; di una mente perciò, che sappia intendere al tempo stesso, ed essi, e la cosa da essi notata; di una mente quindi medesimo, che a concepire la cosa segnata non dipende punto da essi geroglifici, che le servono solo a volgere l'attenzione sua alla cosa segnata, non a concepirla; finalmente di una mente che abbia intelligenza: il fatto dunque dell'intelligenza è supposto dalle teorie del Romagnosi, e da tutte quelle che vogliono dare di lui spiegazione per via di *segni*; è supposto quello che pretendono di spiegare.

Noterò ancora le stranezze a cui conduce il sistema della *concausa* di Romagnosi. Tutto dee venire, secondo lui, dall'azione e dalla reazione del corpo e dell'animo: tutte le notizie sono *prodotti* di questi due poteri cooperanti. Or dopo che hanno prodotto col loro agire una notizia, questo prodotto non potrà subire altre alterazioni? Ciò impedirebbe di spiegare l'ulteriore sviluppamento del pensiero. Dunque è da dire, per seguitare l'analogia, che l'anima reagisce di bel nuovo sul prodotto della sua reazione, e indi un altro prodotto su cui pure reagisce ecc.: tutti questi prodotti adunque diventano (non si sa come) tanti altri agenti contro l'anima, e

mente morti e inutili alla spiegazione del sapere, come tutti gli altri segni nominati fin qui. Romagnosi, il discepolo di Hobbes, congiunge alle sue segnature interne anche questi segni della parola: « Simboli di simboli, dic'egli, segni ideali di cose, e « segni di questi segni ideali, ecco tutto il corredo del saper « nostro ridotto al suo ultimo nudo aspetto. La parola è il se« gno esterno di questi ultimi segni o simboli mentali dei se« gni reali corrispondenti delle cose (1) ».

I Nominali dell'età di mezzo, già vinti da s. Anselmo (2), da s. Tommaso e dal suo maestro Alberto Magno (3), risuscitarono con più vigore mediante il sottile ingegno di Guglielmo Ockamo (4). Ma l'illusione di questi è sempre la stessa che abbiam preso fin qui a far palese; cioè il persuadersi che un *segno* possa sostituirsi ad una *idea:* dando a quello l'intelligibilità propria di questa: nè badando che il segno suppone l'idea che il concepisca, che ne notifichi il significato, che l'applichi alla cosa significata. Che questo segno poi sia interno od esterno, appartenga ad un senso o ad un altro, sia un colore, od un suono, un geroglifico o un nome; egli è tutt'uno: un nome non è meno privo d'intelligibilità che una cifra; non ha meno bisogno, oltre l'orecchio, d'una mente intelligente (5).

---

l'anima continua a reagire contro di essi. Così dee spiegare il Romagnosi la produzione delle diverse cognizioni umane meno, o più elaborate! È ella questa pretesa spiegazione della genesi del sapere umano degna di un mediocre filosofo?

Finalmente osservo, che quell'appellar monogrammi, che fa il Romagnosi le cognizioni umane, è tolto dal Vico (*Dell'antichiss. sapienza* ecc. c. I): ma il Vico non l'usa che in forma di similitudine per ispiegare l'*imperfezione* dell'umano sapere; e non a quella guisa che fa il Romagnosi, che vuol con essi trarne la spiegazione del sapere stesso. — Io mostrerò più sotto, qual parte abbiano i *segni* nell'umano sapere: essi appartengono tutti alla *materia*, e non alla *forma* della cognizione.

(1) *Vedute fondamentali* ecc. L. I, c. III, sez. I, 3.

(2) Sant'Anselmo nel lib. *de Incarnatione Verbi*, cap, II, dichiara, che il *nominalismo* non si può conciliare in alcun modo col dogma cattolico.

(3) Non so se prima di questi due grand'uomini fosse in uso il chiamar « nominali » quelli che sostituivano agli universali i vocaboli (Ved. Alberto M. *In Isagog. Porphyrii Praef.* Tract. I, c. I, e s. Tomm. *S.* I, XIV, XV).

(4) Logic. P. I, c. XIV e XV; e *Quodlib.* V, q. XII e XIII; e *in I Sentent.* Distinct. II, quaest. IV.

(5) Sant'Agostino colla sua solita acutezza esprime così questa osserva-

Tuttavia è a confessarsi che i nominali scolastici ragionavano più acutamente di Stewart, o di altri nominali de' tempi nostri (1). E per aggiungere maggior lume alla materia nostra, recherò qui alcuno degli argomenti, onde Ockamo e i seguaci di lui impugnarono le idee generali e sostituirono loro i vocaboli, e torrò questi argomenti dagli eruditi Commentarj sopra la Prefazione che fece Porfirio alla Dialettica di Aristotele, pubblicati da' Padri della Compagnia di Gesù di Coimbra: io poi vi farò le risposte (2).

Primo argomento de' Nominali.

« Le cose universali non sono definite nè da certo luogo nè « da certo tempo, come suona lo stesso nome di universali ».

« Ma ogni cosa che v'ha nella natura, eccetto Dio, ottimo « e massimo, è definito da luogo e da tempo ».

« Dunque niente v'ha nella natura che sia universale ».

« Ma perocchè le scienze sono degli universali, e non delle « cose (quando queste non sieno universali): dunque saranno « di nomi, che soli ottengono l'universalità ».

Risposta al primo argomento.

Qui convien notare, come questi antichi nominali accordavano pienamente 1.° che gli universali dovessero essere immuni da spazio e da tempo, 2.° che le scienze non possono essere che di universali.

Or l'esser giunti a conoscere questi due veri, doveva pur metterli in via a intendere, che dunque gli universali sono; perocchè altramente come n'avrebbero avuto la nozione, e così ben definitili?

Avrebbero dovuto intendere parimente che i *vocaboli* non po-

---

zione: *Verbis igitur, nisi verba non discimus; imo sonitum, strepitumque verborum. — Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur: verbis vero auditis, nec verba discuntur.* Nel libro *de Magistro*, da cui sono tratte queste parole, si mostra a lungo e invittamente, che « i segni » non sono quelli che danno l'intendere.

(1) Io ho confutato il *nominalismo* di Stewart nel *Nuovo Saggio* ecc. Sez. III, c. IV.

(2) *In Isagog. Porphyrii* quaest. I, art. II.

« L'altro assurdo, che la cosa identica sosterrebbe allo stesso « tempo molte affezioni contrarie e ripugnanti: sarebbe in luo-« ghi opposti; comincerebbe in uno, e finirebbe in un altro: « e anzi la stessa essenza in quanto si trova in uno individuo, « differirebbe da sè stessa in quanto si trova in un altro ».

Risposta al secondo argomento.

Da questo argomento apparisce di nuovo, come i nominali antichi accordavano, che la stessa cosa identica non può essere in più individui sussistenti, e però che il comune e l'universale non può trarsi menomamente da' singolari concreti mediante l'astrazione, perocchè ivi non è, nè può essere.

L'errore loro nasceva pertanto dal non distinguersi abbastanza nelle scuole l'ente *reale* dall'ente *ideale*. Infatti i realisti sostenevano veramente che la stessa identica natura ne' diversi individui sofferisse passioni diverse; *quod esto rerum communium assertores fateantur, incredibile tamen esse videtur*, dicevano con buon senso i nominali.

Gli assurdi indicati pertanto spariscono interamente nella teoria da noi esposta, in cui si distinguono accuratamente le due forme dell'essere, *ideale* e *reale*.

Negli esseri reali, diciamo noi, materialmente presi (cioè nella loro realità e sussistenza), non v'ha niente di comune; tutto è diviso e appropriato.

Ma a *molti esseri reali* corrisponde un *essere ideale* solo ed unico identicamente. Or questo è quello che ci fa concepire i molti esseri reali nel nostro spirito. Concepiti i molti esseri reali colla stessa idea, noi li giudichiamo simili od uguali fra loro; non ponendo noi con ciò, che in essi materialmente presi vi sia qualche cosa che costituisca la loro uguaglianza, o somiglianza; ma volendo solamente dire, che essi hanno tutti l'uguale rapporto coll'idea che ce li fa conoscere.

Niente adunque di strano, che i varj individui non sieno la stessa cosa fra loro, o che subiscano diverse o contrarie passioni (1).

(1) Si confrontino le nostre risposte con quelle che davano a' nominali i professori di Coimbra, e veggasi quanto noi siamo ajutati contro gli errori, dal possesso che abbiamo del vero.

Conchiuderò questo capitolo dicendo quello che dicono con più sublime volo i teologi, che il fonte di ogni similitudine risiede solo nell'ente essenzialmente intelligibile (1).

CAPITOLO XLVII.

SOLA CONFUTAZIONE POSSIBILE DELLO SCETTICISMO.

Ma già egli è il tempo che noi usiamo delle dottrine da noi esposte, ad abbattere lo scetticismo dentro alle ultime sue trincee: e che mostriamo, contro il Mamiani, che quelle dottrine, e solo quelle, possono distruggere interamente un errore così desolante.

E da prima osservo, che è scettica, secondo me, profondamente scettica, come già toccai (2), quella sentenza che il C. M. ci oppone (3):

Per altro que' professori intravidero la verità, e poco mancò che non l'afferrassero, come si può vedere da queste parole della loro risposta: *Plato et Socrates* PRO UT REPRÆSENTANTUR IN CONCEPTU HOMINIS *omnino conveniunt: et tamen aliquid habent, per quod differant. Igitur aliqua natura est in utroque* RESPONDENS CONCEPTUI HOMINIS, *eaque diversa a differentiis individuantibus.* In queste parole viene toccata la relazione della natura umana reale di Socrate e di Platone, col *concetto* dell'uomo; ma tuttavia non colsero il vero; perchè rifletterono bensì alle differenze accidentali fra Socrate e Platone, ma non poser mente alla differenza massima, che è quella della propria individual sussistenza. Se a questa avessero riflettuto que' professori, si sarebbero accorti, che in Socrate e in Platone non v'ha punto una *reale* natura comune, ma solo un puro rapporto coll'idea o *concetto* della natura umana.

(1) È celebre nelle scuole cristiane la sentenza colla quale sant'Ilario caratterizza le tre persone divine: *Æternitas in Patre,* SPECIES IN IMAGINE, *usus in munere,* che vien commentata da s. Agostino, *De Trinit.* VI, X — Vedi il *N. Saggio* ecc. Sez. VI, c. VII, art. VIII.

(2) Nessuno tuttavia pensi che io voglia dichiarare uno scettico il C. M. Egli è tutt'altro: egli combatte per la verità e per la certezza, contro lo scetticismo. Io non parlo dunque che del suo sistema, e delle conseguenze del suo sistema; e non mai delle sue intenzioni. Vorrei che mi valesse l'aver fatta questa dichiarazione una volta per sempre.

(3) Dico, ci oppone: sebbene quivi non parli direttamente di me, ma di que' filosofi in generale, i quali ammettono le forme ingenite della mente

« Quando si voglia instare ed aggiungere che qualunque fa-
« coltà e operazione dell'animo, appartenendo a un essere li-
« mitato di sua natura e condizionale, non può produrre cosa,
« in cui splende il carattere dell'immutabilità, della necessità e
« dell'universalità, noi replichiamo all'istanza torcendola tutta
« contro gli autori suoi (1): conciossiachè pure le forme inge-
« nite della mente, e i suoi giudicii *a priori*, e tutta la mac-
« china della ragion pura è accidente e operazione d'un essere
« limitato (2), mutabile e condizionale; quindi o conviene as-
« serire che non siamo noi quelli i quali pensiamo la ragion

e i giudizj *a priori*. Tuttavia me pure accomuna con questi filosofi in più luoghi dell'opera sua, come là ove dice della mia dottrina: « quella teoria « ci sembra offesa del vizio medesimo che oscura tutti i sistemi i quali « partono dalle forme dell'intelletto » (P. II, c. XI, v). E altrove fa contro di me appunto l'obbiezione simiglievole a quella di sopra citata: « Ri- « spondiamo al secondo argomento tratto dalla natura obbiettiva dell'idea « dell'essere, che poichè tale idea è dentro di noi e inclusa di forza nel- « l'assoluta unità del pensiero, non vediamo quello che faccia la distinzione « rilevata fra l'azione del conoscere e l'oggetto del conoscere » (P. II, c. XI, v). Il vederci pertanto confusi colla scuola di Kant e co' razionalisti germanici, ci spiega, perchè nel novero delle opinioni sul principio della certezza fatto dal C. M., non abbia accennata la nostra (P. II, c. I), e così in molti altri luoghi prenda a difendere il suo sistema contro il razionalismo in generale, e non contro le obbiezioni che gli avvengono dal nostro particolare sistema. Questa confusione e rimescolamento di sistemi disparati, come quello di Kant e il mio, può esser nato nell'animo del C. M. dalla parola « forma » che usa Kant, e di cui uso io pure. Ma io mi spiego; e dimostro quanto immensamente sia diverso il significato in cui adopero in la parola di *forma della ragione*, da quello in cui l'adopera Kant (Sez. IV, c. III, art. XII, XV; c. IV, art. II; Sez. V, c. XXIV, art. VII). Non accetto adunque alcuna comunione con Kant, nè alcuna insolidarietà con quelli co' quali convengo nella parola di *forma*, disconvenendo nel significato; ma credo di domandare qualche cosa di conforme all'equità, quando esigo che quelli che vogliono confutare il mio sistema, si dieno la pena di sapere qual sia.

(1) Gli autori suoi sono i più grand'uomini che vissero sulla terra: uno de' quali è certo sant'Agostino, che di frequente nelle sue opere dimostra come la verità veduta dall'anima è cosa interamente superiore all'anima stessa, la quale è mutabile e contingente, quando la verità veduta è di natura immutabile ed eterna. Ved. lib. II *de Doct. Christ.* c. XXXVIII.

(2) Io non so che niuno filosofo abbia ammesso ingenite nell'anima delle forme che sieno « accidente e operazione dell'anima stessa »: le operazioni non possono esser forme; ci ha un non-senso.

« pura (1), ovvero che la sua immutabilità e necessità è appa-
« rente e non reale (2) ».

Il favellare di tal modo, è un darsi vinto; è un confessare di non aver nulla a replicare contro quella terribile obbiezione, che se la verità è « un atto dell'anima umana », ella dee essere contingente e instabile come questa.

E in vero, quella obbiezione degli scettici non ha risposta, fino a che si mantiene esser la verità un *modo*, un *atto*, o comecchessia appartenente alla natura dell'anima. Questo ammonisce ogni amatore della verità, di non doverla porre nella natura dell'anima, nè farla da essa dipendente, ma sì di riconoscerla per qualche cosa distinta al tutto dall'anima, e all'anima infinitamente superiore.

Ma il C. M. risponde, che quand'anco ella si ponga cosa distinta dall'anima, e non un'azione, una produzione, o un modo di lei, noi tuttavia non guarentiamo meglio alla verità le egregie sue doti di necessità, d'immutabilità ecc., perocchè ella è finalmente sempre l'anima quella che la intuisce. Di qui conchiude, che la sua immutabilità e necessità o dipende dall'anima, o è apparente e non reale.

Merita bene questa risposta del N. A. che noi la sottomettiamo ad una giusta critica, facendo apparire la differenza del suo sistema dal nostro, rispetto alle guarentigie della verità. E anche questa discussione, a maggior chiarezza, esporremo in un dialoghetto con Maurizio.

---

(1) Questa obbiezione ha solo forza contro di quelli che ammettono nell'anima delle forme simili a quelle di Kant, *determinate, e determinanti;* ma nulla può contro la nostra teoria, che ammette una sola forma, *indeterminata,* la quale è quella essenza che tutti gli uomini chiamano VERITA', come ho dimostrato nella Sez. VI del *N. Saggio.* — Altro è il principio pensante, altro la cosa pensata. Conviene poter dimostrare, che il principio pensante dà legge alla cosa pensata, la altera o contraffà, perchè la cosa pensata si possa dire una illusione. Basta che ciò rimanga possibile, perchè il dubbio dello scetticismo sussista. E contrario, se si dimostra impossibile che l'oggetto del pensiero sia alterato dall'atto del pensiero, la certezza e la verità è mantenuta agli uomini: ecco ciò che conviene dimostrarsi contro gli scettici.

(2) P. I, c. XVI, 3.° afor.

M. Io non veggo come la verità stia meglio guarentita, col farla un *oggetto* dello spirito nostro, anzichè una *operazione* di lui, o un suo *modo*, o insomma cosa a lui comecchessia partenente. Imperocchè lo spirito c' entra sempre; è egli sempre quegli che la intuisce, e con ciò la fa cosa sua: però egli dee aggiungere alla verità, in percependola, la propria contingenza e limitazione; e se la verità non mostra al di fuori queste qualità, esse ci debbono esser sotto nascoste, e le sue contrarie di necessità e universalità essere apparenza, illusione.

A. Non siete solo, Maurizio mio, a discorrerla così: il vostro ragionare appartiene alla filosofia corrente. E io voglio farmi ad esaminarne con voi l' intrinseco valore, se egli vi piace.

M. Sapete già se mi piaccia, quando il maggior piacere di mia povera vita è pur quello di starmi con voi, e di udirvi a filosofare; « Ch' altro diletto che imparar non provo ».

A. Bene adunque. Ditemi da prima, non è egli fuori di controversia, che se la verità intuíta è un modo del nostro spirito, od una sua produzione, ella non può essere se non contingente, limitata, e condizionata come il nostro spirito?

M. Non può negarsi.

A. Poniamo dunque intanto fra le cose certe, che que' filosofi, i quali fanno della verità intuíta dall' uomo un *atto* dell' uomo, o un *modo* suo, non possono guarentire nè l' immutabilità, nè la necessità, nè l' universalità del vero.

M. Certo è.

A. E però, che distruggono la verità e la certezza; la quale non è tale, se non a condizione d' essere immutabile, necessaria, e l' altre doti indicate.

M. Così; ma se ci voltiamo dall' altra parte, troviamo forse di meglio? Faremmo noi come l' ammalato

« Che con dar volta suo dolore scherma? »

Quand' anco questa verità fosse cosa distinta dallo spirito, è pur lo spirito quegli che la intuisce: però lo spirito finalmente le dà la sua propria forma e natura.

A. Che lo spirito nostro contingente e limitato sia quegli che

intuisce la verità, è cosa fuori di controversia. Ma non è mica fuori di controversia, che, se intuisce la verità, egli debba per questo alterare la verità coll'atto di sua intuizione, e cangiarle natura, dandole la propria. Quale prova ne potreste voi arrecare? Imperciocchè egli non basta in filosofia l'affermarlo, o il supporlo gratuitamente.

M. A me sembra che non istia a me il provar ciò, ma sì bene a voi il contrario. Perocchè se soprastesse un solo dubbio, non forse lo spirito, in vedere la verità, portasse in lei qualche alterazione; ciò solo basterebbe a rendere dubbiosa la cosa veduta, e priva di ogni certezza. E vi tocca a mostrare fin anco del tutto impossibile, che lo spirito rechi in essa qualche alterazione; il che vuol riuscirvi difficile assai, a me pare. Che se pur volete lasciare a me il provare, vorrei dedurre una dimostrazione del mio assunto da questo grande principio, che « gli atti son ricevuti secondo la forma del ricevente », e che « ad ogni azione risponde la reazione » (1). Voi vedete, che queste sono di quelle dignità che « governano l'umana esperienza » (2). Or se l'oggetto intuito dalla mente nostra, anche esistesse in sè stesso, noi nol vedremmo punto in sè, ma in quanto agisce in noi; e se agisce in noi, dovendo l'azione esser ricevuta secondo la forma del ricevente, voi vedete, che il nostro spirito non vede che la passione che sofferisce, la quale è un effetto dell'azione esterna dell'oggetto e della legge veniente dalla natura del soggetto stesso.

A. Maurizio mio, voi mi dite di molte cose: io ho bisogno di prenderne ad esaminare una alla volta.

M. Qual vorrete la prima.

A. Vi osserverò in primo luogo, che mi toccate un tasto che mi stride, quando anche voi mi parlate, con tanta sicurezza, di « dignità che governano l'esperienza umana ». Sappiate, che in queste « dignità, che si fanno governatrici dell'esperienza », sta la rovina dell'esperienza stessa. Quelli che si dicono « la

(1) Mamiani, P. I, c. XI, v. Il C. M. definisce la reazione così: « la facoltà « di ricevere l'azione esterna, e di riceverla nel modo congruo alla pro- « pria natura ». P. II, c. XIV, III.
(2) Mamiani, P. I, c. XI, VI.

scuola sperimentale », niente meno seguono che l'esperienza; imperocchè hanno un mondo di dignità in testa, colle quali accorciano, e protendono, e tormentano, e finalmente fanno spirare in sulla croce tutti i loro sperimenti. Ci vuole esperienza libera, non esperienza tiranneggiata da *dignità* arbitrarie, fantastiche, le quali pretendono governare, e non mostrare i titoli di lor dominio. E pur questi titoli, se li avessero, aver li dovrebbero dall'esperienza stessa, a lei chiederli, e non imporglieli. In somma i nostri sensisti prendono per *dignità*, a governar l'esperienza a loro senno, i pregiudizj di cui hanno pieno il corpo.

M. Pur non veggo che troviate da appuntare sulle dignità indicate, che « gli atti son ricevuti secondo la forma del ricevente », e che « ad ogni azione risponde la reazione ».

A. Volete voi che valgano per tutte le cose, o sussistenti o possibili?

M. Fuor di dubbio; altramente niun prezzo avrebbero.

A. Considerate adunque quanto sieno ardite quelle dignità. Con esse si viene a proferire, che in tutta la sfera degli esseri, che pur ce n'hanno di tante nature e qualità diverse, debba sempre avvenire che ogni azione s'abbia la sua reazione, e che ogni atto sia modificato dall'indole di quello che lo riceve. Ora una di queste due cose. O che volete tenere per guida l'esperienza; e in questo caso, niuna esperienza estender si può alle maniere tutte di esseri. Quanto poche sono quelle guise di esseri che noi conosciamo! Sappiam noi quante ce n'abbiano, e ce ne possano avere a noi ignote del tutto, o con leggi al tutto diverse da quelle a cui ubbidiscono gli enti a noi noti? Che se abbandonate l'esperienza, e volete andare col raziocinio al di là di essa, cessatevi dal dichiararvi scuola sperimentale, a quel modo che il solete prender voi questo detto, o come dico io, sensista, e rassegnatevi nelle file de' razionalisti. Ma ove anco, l'esperienza lasciata da banda, provar vogliate le dignità vostre col raziocinio *a priori;* mirate ben qui, che dovete poter condurre l'argomento a tale, che risulti al tutto logicamente assurdo a pensare il contrario a quelle vostre dignità.

M. Veggo che dall'esperienza non si può dimostrare una proposizione così vasta come quella che « ad ogni azione risponde

una reazione »; imperocchè ella abbraccia tutti gli esseri anche possibili, ed io non ho fatto esperienza che su di alcuni pochi particolari, appartenenti a poche delle specie dell'immensa e indefinita catena delle possibili. Veggo d'altro lato, che se mi volgo al raziocinio, e lascio l'esperienza, io rinunzio al sensismo; il che mi vi darebbe vinto. Non m'aspettava di vedermi così presto fra l'uscio e il muro. Tuttavia, quando voi mi lasciate attenermi a quest'ultimo partito, senza tosto redarguirmi della mia incoerenza, non sono al tutto disperato di dimostrarvi *a priori*, che egli è cosa impossibile il pensare un'*azione*, senza concepire insieme una *reazione*. Certo io non so concepire un caso refrattario a questa legge, in tutti gli esseri ch'io conosco.

A. Ditemi, quando pensate voi alla distanza del sole dalla terra, non fate voi un'azione?

M. Certo sì.

A. E dov'è qui la reazione? Nè il sole per questo, nè la terra, oggetti dell'azione del vostro pensiero, reagiscono (1). V'hanno dunque delle azioni al tutto spirituali, i cui oggetti non reagiscono.

M. Ma quella mia dignità non vale per gli pensieri, che sono azioni puramente *ideali*, e non *reali*. Io non parlava che di queste.

A. Non è degno del vostro buono e fine senso, Maurizio mio, il pormi qui una restrizione alla vostra dignità. Io vi avea pur richiesto innanzi, se intendevate che quella dignità abbracciasse tutte la maniere possibili di cose; e voi me l'avete affermato. Nè, s'ella non fosse universale, si meriterebbe il nome di *dignità*. D'altra parte, l'azione del pensiero è reale, e non meramente ideale: l'ideale non è che il termine del pensiero. Ad ogni modo, la restrizione che ora voi ponete mostra chiaro, che in formandovi quella dignità, non avete riflettuto al caso del pensiero. Escluso adunque il pensiero, e con esso lo spi-

---

(1) Non conviene mica dire, che l'azione del pensiero non termina nel sole e nella terra reale, ma solamente nel sole e nella terra ideale. Questo è falso. Quando io parlo della distanza del sole dalla terra, non parlo delle mie idee, ma degli oggetti reali a cui io riferisco le mie idee colla facoltà del giudizio. Le *idee* non sono oggetti reali, ma il *giudizio* è quello che termina veramente nella realità. Questa distinzione di fatto si dee attentamente avvertire.

rito dalle congerie immensa per così dire delle nature, che ci rimane?

M. Il corpo.

A. Siete dunque convinto e confesso, che quella vostra pretesa *dignità* l'avete cavata unicamente dal considerare ciò che suole intervenire nell'operare degli enti corporei, e nulla più. Ma vi pare egli giusto, e secondo buona logica, l'universalizzare a tutti gli enti possibili ciò, che si vede intervenire solamente ne' corpi?

M. Piego la testa.

A. Or però ditemi, di che parlavamo noi? non parlavamo del modo onde l'anima intuisce il vero? parlavamo noi di corpi, o anzi di pensieri nella questione nostra?

M. Vero è, di pensieri.

A. Parvi egli adunque cosa equa l'applicare a spiegare la natura de' pensieri il principio che « ad ogni azione corisponde una reazione », quando quel principio non ha alcun valore applicato a quelle azioni che consistono nel pensare? Se il vostro *adagio*, che così dee esser chiamato più tosto che *dignità*, non volete che valer possa trattandosi delle azioni del pensiero, perchè citarlo in una questione che versa su tal genere di azioni? Il citate dunque fuor di luogo: vi cade adunque sotto marcio il fondamento su cui volete innalzare la torre della filosofia.

M. Voi sapete che son giovane, e di filosofia non mi presi che qualche abbocconata. Veggo d'esser corso, nel ricevere per indubitato quel principio che « ad ogni azione risponde una reazione »; e dee avere le sue buone eccezioni. Ciò nulladimenò, lasciando questo principio, vi vo' dire un pensiero, che m'avete eccitato in testa coll'esempio che avete addotto dell'azione del pensiero che pensa la distanza del sole dalla terra. Parmi dovervi al tutto concedere, che nè il sole, nè la terra, nè lo spazio che divide questi due astri, soffrano punto nè poco dall'azione del pensiero che li prende per oggetti suoi. Concedovi altresì, che l'uomo che ragiona del sole e della terra, abbia per oggetti del suo ragionare questi enti reali, e non le loro idee; perocchè ognuno sa ben discernere l'idea del sole, dal sole stesso. Tuttavia io così ragiono: Di quel sole e di quella terra voi vi avete pure qualche idea, formatavi indubitatamente, al-

meno in parte, dall'aver percepiti questi astri co' sensi vostri; altramente non potreste portar di essi alcun giudizio.

A. Sì; e dove volete voi con ciò riuscire?

M. Voglio riuscir qua, a negarvi che voi possiate provarmi, che l'idea che vi avete del sole, risponda a pieno alla natura reale del sole. Dico, parermi più verisimile, che altro sia il sole in sè stesso, altro nella vostra idea: e che questa diversità si debba ripetere dalle leggi della percezione, le quali contraffanno in certa maniera la natura di questi astri in presentandosi essa all'animo vostro.

A. Sottile, e quello che è più, giusta è la vostra osservazione.

M. Dunque il nostro animo percepisce le cose non quali sono, ma in modo consentaneo alla propria natura: dunque la verità, in percependosi, riceve anch'essa le leggi del percipiente, e partecipa di sua natura.

A. Questo si dice correre, e a rompicollo, Maurizio mio; e un filosofo a correre,.... e' ci va della dignità filosofica.

M. Mi sovviene la fretta di Dante,

« Che l'onestade ad ogni atto dismaga ».

A. Appunto. Io v'ho subito accordato, che la nostra percezione del sole non è fedele rappresentazione all'animo nostro di quell'astro. Se in questo siamo d'accordo, potevate dunque intendere, che io credo, che un tal vero concedutovi non noccia punto all'altro vero di cui ragionavamo, il quale era, che l'azione che fa il mio spirito pensando al sole, e che si riferisce al sole vero e reale, non pone nessuna alterazione, nè dimanda alcuna reazione dal sole stesso; appunto perchè è una azione intellettuale; e le azioni intellettuali sono di un genere interamente diverso da quello delle corporee e non sommesse alle medesime leggi.

M. Ma se il pensare al sole, non apporta alterazione alcuna al sole reale, l'apporterà almeno al sole ideale, al sole da voi percepito.

A. Nè pure. Che alterazione ci ha da portare? Considerate; dopo aver io pensato al sole da me concepito, e a qualche sua particolarità, per esempio alla dimensione del suo diametro di

187,796 miglia geografiche, la mia concezione del sole s'è ella mutata da quella di prima, per averci io pensato?

M. Non vedrei come.

A. Il pensiero dunque vôlto sopra un oggetto, non altera nè l'oggetto nè la concezione del medesimo.

M. Come dunque mi avete voi accordato, che la concezione del sole non si può dire che rappresenti a noi, o sia che ci faccia conoscere il sole perfettamente come è in sè stesso?

A. A concepire il sole, non prende parte il solo pensiero. Voi stesso avete detto, che il sole, essendo un oggetto sensibile, e non puramente intelligibile, dee esser prima percepito co' sensi; cioè ch' egli dee agire sui nostri organi sensitivi. Or se voi mi parlate di questi, io vi accordo pienamente la verità della proposizione da voi posta, che « gli atti sono ricevuti secondo la forma del ricevente »; sebbene nè pure rispetto ad essi vorrei io accordarvi l'altra, che « all'azione risponde la reazione ». E l'una e l'altra pertanto di queste due proposizioni (che dovete assai guardarvi dal confondere insieme (1)) sono vere dentro a certi limiti, ma sono assai lontane dall'essere universali, come voi ve le facevate.

M. Voi mi fate stupire, dicendomi che non volete che valga nè pure per ispiegare ciò che avviene ne' sensi, la proposizione che « all'azione risponde una reazione ».

A. M'intenderete agevolmente. M'accordate voi che la sensazione non è un semplice movimento del corpo, ma bensì una cosa solo concomitante al movimento delle fibre dell'organo sensitivo?

M. L'avete dimostrato irrepugnabilmente nel *N. Saggio* (2).

A. Or bene; quando una punta mi ferisce un braccio, che cosa fa ella?

M. Ella non fa che agire colle leggi di un corpo inanimato, cioè di sospingere le particelle corporee in quel luogo ov' ella s'infigge. E queste particelle corporee prima resistono, per l'inerzia, alla sua azione, e poi si ritirano sempre resistendo, secondo le leggi generali a cui sono sommessi i movimenti di tutti i corpi: e qui appunto sta la reazione.

(1) Il C. M. prende l'una per l'altra.

(2) Sez. V, c. XXIV, art. II.

A. Avete risposto egregiamente, o Maurizio. Voi avete trovata l'azione e la reazione consistenti in una spinta e in una resistenza, in un corpo che vuol comunicare il suo moto, ed in un corpo che ne riceve la comunicazione reagendo quanto può. Ma con tutta questa azione e reazione però, avete voi ancora trovata la *sensazione?* siete arrivato a produrla mediante questo meccanismo?

M. Io già vi ho confessato, che in questo meccanismo non può riporsi la sensazione; poichè in questo meccanismo non c'è che moto locale, e la sensazione è tutt'altro (1).

A. Dunque, dico io, nelle circostanze del fatto onde in noi sorgono le sensazioni, si trova azione e reazione indipendentemente al tutto dalla sensazione. Se egli è adunque vero che nella sensazione v'abbia una vera azione e una vera reazione, convien prima di tutto guardarsi dal credere, che questa azione e questa reazione sia quella che interviene fra il corpo stimolante e l'organo stimolato, consistente in modificazioni al tutto materiali e di moto locale. La sensazione all'opposto insorge a lato, per così dire, di tal movimento, contemporanea all'effettuarsi della operazione meccanica, ma senza però che ella mostri di avere con essa la minima simiglianza, la minima analogia. Dirò di più (cosa che si trascura al tutto di osservare), la sensazione non insorge, non si fa di nuovo, ma solo si modifica, giacchè non v'ha che un sentimento continuo, fondamentale, che ci costituisce come animali; le modificazioni del quale sono poi le sensazioni transitorie (2). Finalmente, chi profondisce la cosa intende a pieno, che la *sensazione* e il *movimento* son cose che si escludono insieme, perocchè l'una appartiene al soggetto, e l'altro all'oggetto (3). Convien dunque,

(1) L'illusione sta sempre qui, di prendere il moto per la sensazione, il concomitante per la cosa concomitata, o se si vuole, l'*attivo* pel *passivo*. Empedocle, volendo spiegare la sensazione dell'udito, disse che ella nasceva « dalla battitura dell'aria nella parte dell'orecchio, la quale a guisa di « chiocciola è torta in giro, stando sospesa dentro e come un sonaglio per« cosso ». Questa similitudine del sonaglio percosso, appaga molti a primo tratto. Ma dato anco il sonaglio percosso, non fa ancora bisogno l'orecchio che ne percepisca il suono? Il sonaglio dunque non ispiega l'orecchio, senza il quale esso non suona.

(2) Ved. *N. Saggio* ecc. Sez. V, c. XI, art. VII.

(3) *N. Saggio* ecc. Sez. V, c. XI, art. V.

volendo cercare l'azione e la reazione nel fatto della sensazione, prescindere da ogni corpo oggettivamente contemplato, e rinserrarsi nella sensazione sola, quale ella è nella sua interna semplicissima natura. Or qui egli è certo, che noi troviamo una passione: sentire è indubitatamente patire. Ma chi ci fa patire? dove è questo agente? egli si nasconde, egli si fura agli occhi nostri; e avviluppato nelle tenebre, come egli è, che cosa potremo noi pronunciare di lui (1)? La sensazione ci testimonia la sua esistenza, ma non la sua natura. Noi non sappiamo adunque se risenta egli stesso qualche reazione dal suo operare sopra di noi. Ma sarebbe cosa troppo gratuita il supporlo: tanto più, che se noi reagissimo su di lui, egli parrebbe che il dovremmo sapere. Diremo forse, che la reazione nostra alle sensazioni si consuma dentro di noi, e non passa nell'agente esteriore da noi diverso? In primo luogo, o si parla di una reazione che si compie innanzi che la sensazione in noi sia suscitata, o dopo già suscitata la sensazione. Innanzi suscitata, noi non siamo consapevoli di alcuna reazione, nè di alcuna azione; però non possiamo affermarla. Dopo che la sensazione transitoria è suscitata, ella è inutile ogni reazione; e contro chi reagiremmo? contro la sensazione nostra, che già abbiamo ammessa? — Sarà dunque nello stesso atto del formarsi la sensazione. — Ma trattandosi di sensazioni organiche, è egli in nostro potere, dato il movimento necessariamente concomitante, l'evitarle? è in nostro potere l'impedirle? possiamo fare ad esse la più piccola opposizione? — Intendo come mi possano spiacere se son dolorose, come posso lamentarmene, come posso evitarne l'occasione esterna, come posso non prestar loro attenzione e fino sopprimerne in me la coscienza; ma fare resistenza alla sensazione stessa (nello stato presente dell'uomo), non veggo io come. L'uomo è sommesso alla legge del sentire, nè vale difesa o schermo veruno contro di lei, quando già son poste tutte le condizioni del sentire. Non si può adunque concepire nessuna specie di *reazione*, dove non si può concepire nessuna specie di *resistenza;* si può solo immaginarla, cioè si

(1) È ciò che abbiamo chiamato il corpo soggettivamente considerato. Ved. *N. Saggio* ecc. Sez. V, c. XI.

può sognarla; il che appunto si fa da' nostri filosofi sperimentali ragionando *a priori*, cioè dal preteso principio universale che non si dà azione senza che v'abbia altresì una corrispondente reazione.

M. Da vero che io non mi aspettava di veder prostrato in terra sì fattamente un principio, che io mi tenevo, a dirvi il vero, come un articolo di fede filosofica.

A. Dite bene, un articolo di fede, ma non una sentenza dimostrata: e la fede quanto vale in filosofia? Anzi acciocchè voi veggiate meglio, a qual segno sia stato dalla fantasia de' nostri filosofi sperimentali rincarito il prezzo, come direbbe Kant, di questo principio « di una reazione corrispondente all'azione »; io vo' spingere il ragionamento più innanzi. Abbiam veduto, che il principio non regge nell'ordine de' *pensieri*, non regge in quello delle *sensazioni:* che direste voi, se io vi mostrassi, mancarci sovente anche parlando degli stessi *corpi?*

M. Mi dareste una lezione, che me ne vorrei ricordare un pezzo.

A. E bene, considerate il fenomeno della comunicazione del moto. Sien due corpi, l'uno in quiete, e l'altro in moto nella direzione del primo: questo spinge quello, gli partecipa del suo moto, lo trae seco nella stessa direzione. Il corpo in quiete reagisce certamente all'urto del corpo in moto; ma, dico io, la reazione sua è ella pari all'azione? No certamente; perocchè se fosse pari, non si moverebbe mai, non cederebbe punto nè poco. Ma egli si lascia muovere, egli cede; non reagisce adunque abbastanza, per elidere e distruggere tutta la spinta che si fa in lui. Impariamo da questo esempio una verità più generale, cioè: « il concetto della *passività* sarebbe distrutto, quando non vi fossero che azioni e reazioni corrispondenti ». Se l'azione e la reazione sono uguali, allora non si hanno che azioni che perfettamente si distruggono, senza nessuna passività: se v'ha il fatto della *passività* nella natura, dunque v'ha un'azione a cui si cede, a cui non si contrappone un'altra azione uguale, che annullerebbe quella prima senza più. Ma questo ci travierebbe dal nostro cammino: torniamo a noi.

M. Ringraziovi assai di avermi chiarite queste idee, sulle quali vorrei pure che procedeste innanzi un bel pezzo. Ma per non es-

servi indiscreto, mi contento di tornare a bomba. — Parlavamo della concezione del sole. M'avevate conceduto, che non può dirsi rappresentarci ella la natura del sole pienamente e fedelmente, e tuttavia volete non derogar questo all'infallibile verità delle idee. Perocchè avete osservato, che in formarci noi la concezione del sole entra il ministero de' sensi, pe' quali diceste valere il principio che « gli atti sono ricevuti secondo la forma del ricevente ».

A. Ve l'accordai, sebbene non sia esatto nè pure il dir ciò. Io vorrei più tosto che voi diceste, che « gli effetti prodotti in un ente sono conformati alla natura di esso, in che sono prodotti ». Ma non voglio indugiare il discorso; più tosto riassumiamolo, per metterci bene in via.

Io vi traevo ad osservare, come il pensiero sia un'azione tutta spirituale; però d'altra indole al tutto dalle corporee. Indi dicevo, che l'azione del pensiero non può alterare il suo oggetto, o sia egli il sole reale, o sia la concezione nostra del sole. Questa concezione però concedevo io non essere al tutto intera e fedele, appunto perchè non è tutta pensiero, ma in parte si trae da' sensi, che si modificano secondo loro proprie leggi. E certo è, che nella concezione nostra positiva del sole, esso ci si rappresenta all'anima a quel modo che cel danno gli occhi nostri. E niun dubbio può avervi, che la sensazione degli occhi, come ogni altra sensazione corporea, tenga in gran parte la sua natura e qualità dalla forma e natura dell'organo senziente, e massime dal sentimento fondamentale di cui ella è modificazione. Non è dunque la sola qualità e natura dell'oggetto che produce in noi la sensazione; ma sì bene la sensazione risulta da quattro cause associate insieme, non da due come le fa il Romagnosi, e sono 1.° l'oggetto operante sull'organo, 2.° il modo del suo operare, 3.° la qualità, costruzione e materia dell'organo, 4.° e la natura del sentimento fondamentale. Questa quadruplice causa è il principio della sensazione del sole, la quale non è veramente alcuna rappresentazione del sole, ma puramente un segno o vestigio di lui in noi operante, offerto all'intendimento (1). Or questo non toglie punto il vero da noi

(1) Indi si vede, che il Romagnosi col chiamar *segnature* tutte indistintamente le concezioni umane, confuse le *sensazioni* colle *idee*, e attribuì a

accennato, che il pensiero (il quale guarda questo segno, o questo vestigio del sole, che lo legge per così dire, e formasi il concetto del sole), non alteri punto nè poco nè il sole reale nè la sensazione del sole, ma la lasci cotale quale i sensi gliela somministrarono. E qui stesso, nel fatto descritto, trovasi la prova palmare di ciò che dico.

M. Qual volete intendere?

A. Noi stessi siamo quelli che d'una parte abbiamo la sensazione fisica del sole, e dall'altra pensiamo a questa sensazione del sole. Abbiamo dunque dentro di noi tutto ciò che si richiede a poter rilevare se il pensiero alteri sì o no colla sua azione la sensazione, o se la sensazione del sole resti in noi la medesima quando la pensiamo, o quando non la pensiamo. Vedete adunqne qua l'esperienza fatta dentro di voi sulla maniera di operare del pensiero: l'esperienza vi fa certa testimonianza, che l'azione del pensiero, al tutto diversa dall'altre azioni reali, non altera punto gli oggetti su' quali si adopera, nè incontra da essi reazione veruna; perocchè io posso pensare quant'io voglio la mia sensazione, e per questo non la cangio, nè la modifico.

M. Non mi aspettavo una prova sperimentale in tali argomenti. — Io mi convinco da ciò che avete detto, essere il pensiero un cotal modo di operare, che non altera punto nè poco gli oggetti suoi. Per altro, dall'istante che il pensiero dipende dal senso, e il senso voi medesimo dite non ricevere in sè se non una cotale azione parziale delle cose, la qual produce in esso senso un effetto, che delle cose non è alcun ritratto veramente, ma solo un cotal vestigio, o traccia tutta diversa dalle cose stesse; rimane che anco il pensiero che abbisogna di questa materia a concepire, non possa mai dirci la verità.

A. Più tosto dovrete farvi a distinguere nelle concezioni nostre intellettive due parti, la loro materia e la loro forma, qnello che pone il senso, e qnello che pone il pensiero stesso. L'esempio della concezione del sole materiale, che cadde accidentalmente fra' nostri ragionamenti, ci deviò alquanto dal-

queste ciò che a quelle solo conviene. Immaginò una scrittura, e dimenticossi di chi deve leggerla.

l'argomento propostoci. E non vi ricorda che noi parlavamo della verità? or le sensazioni non sono quelle che costitniscono la verità, ma è il pensiero, l'idea, quello che la costituisce.

M. Ma come pensare senza sensazioni, senza materia di pensare? onde le idee nascono, secondo il vostro stesso sistema, se non per occasione delle sensazioni, almeno la massima parte, e pigliando dalle sensazioni, per così dire, la loro configurazione?

A. Maurizio mio, fra il saper tutto e il saper qualche cosa fate voi differenza?

M. Grandissima.

A. Or credete voi, che quando si tratta di ribattere lo scetticismo, e di mantenere all'uomo il possesso della verità, si voglia con questo prendere a dimostrare, che l'uomo sappia tutte le cose, e non ne ignori veruna?

M. L'assunto sarebbe ridicolo.

A. Che dunque vuol dire mantenere all'uomo il possesso della verità? pensateci un poco.

M. A me pare, or che ci penso, che quando anco dimostrar si potesse, l'uomo conoscere con certezza una verità sola, lo scetticismo sarebbe confutato appieno; perocchè sarebbe provato, che l'uomo ha il lume col qual vedere e accertarsi della verità, sebbene questo lume nol potesse usare che per una verità sola. Però intendo benissimo la differenza che mi fate notare fra il conoscere la verità, e il conoscere l'una o l'altra verità.

A. Avete côlto ciò che io vi volevo dire. Che se poi si giunge non solo a provare che l'uomo possiede con certezza una o più verità, ma altresì che egli possiede tante verità e di tal natura, quante e quali gli bisognano a porre i fondamenti inconcussi della giustizia, della perfezione, della felicità a cui è destinato; non solo rimarrebbe confutato lo scetticismo, ma ben anco impedita ogni rea conseguenza che si volesse dedurre dalla conceduta ignoranza dell'uomo.

M. Non è a contraddire. Riman però, che mi mostriate, come alcuna verità almeno si rimanga salva, dopo quello che m'avete accordato circa la natura delle sensazioni.

A. Ripigliamo la concezione del sole, per non moltiplicare

gli esempi. Vi pare egli a voi, che questa concezione racchiuda una notizia sola, o più?

M. Veggo che quando io concepisco coll'intelletto il sole, so, o almeno io credo di sapere due cose, l'una che il sole è, e l'altra *come* o che cosa è.

A. Ottimamente. Ora riflettete anche un poco: noi abbiamo detto, che il sole esercita da prima la sua azione sui nostri sensi, per esempio sui nostri occhi, mediante i suoi raggi; e che l'effetto che produce nel nostro sentimento, non è una rappresentazione fedele e adeguata del sole, ma solamente un effetto, e come un vestigio di lui, un cotal segno che lascia in noi del suo operare. Or qual principio v'ha in noi, che intende per così dire questo segno, e dal segno argomenta alla cosa segnata, dall'effetto alla causa?

M. Certo la virtù di pensare che è in noi.

A. Ma questa virtù di pensare, che cosa viene argomentando dal *segno* che il sole ci ha lasciato, cioè dalla sensazione che ha in noi mossa?

M. Primieramente, che il sole è, e in secondo luogo, che egli è quello che ha prodotta in noi quella sensazione o specie visiva (1).

A. Non potevate risponder meglio. Di queste due notizie fermiamoci alla prima. Dal segno adunque, cioè dalla sensazione il pensiero argomenta che il sole è?

M. Indubitatamente.

A. Vedete voi qui, o Maurizio, che altro è il segno, la sensazione, e altro è la cosa argomentata dal segno, cioè l'esistenza del sole?

M. Chiaramente lo veggo.

A. Vedete anco, che il segno, la sensazione riman fuori e al tutto separata dalla notizia a cui si conchiude per suo mezzo, e non serve al pensiero se non puramente come di un punto d'appoggio, per così dire, a spiccare il suo salto, e raggiungere la verità dell'esistenza del sole?

---

(1) Avvertasi che qui non si tratta già di provare l'esistenza de' corpi esteriori, o il principio di causalità: il quale si suppone provato; ma non si vuole che sciorre l'obbiezione che nasce contro al possesso della verità dalle infedeli rappresentazioni del senso.

M. Anche questo.

A. E che perciò stesso, tutto quello che v'ha d'infedele e di limitato, o, se volete che dica, di falso nella sensazione del sole, non passa punto nella notizia della sua esistenza, la quale è al tutto pura, ed uguale, tanto se la sensazione in noi fosse riuscita d'un modo, come s'ella fosse riuscita d'un altro?

M. Assai mi contento che m'abbiate fatto distinguere la notizia dell'esistenza del sole, e la sua indipendenza dalla qualità e forma della sensazione.

A. Vedete adunque che qui abbiamo una notizia pura da ogni infedeltà del senso, la notizia che il sole esista. Questa sola notizia mi dà vinta la causa, mostrandovi che la soggettività, e la forma particolare del sentire non ha virtù d'influire in modo alcuno in certe notizie puramente intellettuali, quale è appunto quella dell'esistenza delle cose. Ma che vi parrebbe se io vi dicessi, che noi possiamo avere ben anco molte notizie della natura o qualità delle cose sensibili; limitate sì, ma non però falsificate dalla sensazione che ce le somministra?

M. Or questo vi vorrà esser difficile a dimostrarmi, dopo che voi stesso avete detto che l'impressione sentita dell'azione esterna è tutt'altro dalle cose stesse che in parte la produssero, e anzi non tiene con esse similitudine di sorta!

A. E pure non mi ritiro dal provarvi ciò che ho detto. Uditemi attentamente. Se dalla specie visiva o apparenza del sole volessi io argomentare, lui altro non essere se non un ammasso di carboni accesi, o come diceva quel filosofo, una pietra infocata, ragionerei io punto bene?

M. Anzi peggio del cacciatore di vostro padre, Francesco Salvetti, che diceva il mondo non poter esser rotondo, ma piano, perocchè altramente le lepri spiccando salti capitombolerebber per terra.

A. Ma perchè, Maurizio mio, dite voi che io indurrei male quella definizione della natura del sole?

M. Perocchè la specie o apparenza visiva non dice punto questo necessariamente, ma ce l'aggiungereste voi coll'immaginazione.

A. E se io dicessi come quell'altro filosofo, il sole essere grande come il Peloponneso?

M. Direste un altro sproposito.

A. E se io mi attenessi più tosto alla sentenza di quello che diceva il sole essere nè più nè meno grande come ci apparisce agli occhi, or avrò io indotto dirittamente dalla specie o apparenza visiva la grandezza del sole?

M. Peggio tuttavia.

A. Or coll'avermi voi condannati tutti questi ragionamenti, sapete voi che vi siete dato della mazza in sul piè?

M. Come ciò?

A. Voi siete venuto confessando, che la specie o apparenza visiva, sebbene in sè stessa infedele e non adeguata rappresentazione del sole, tuttavia non induce in errore necessariamente il mio pensiero; perocchè se m'inducesse in errore di necessità, voi non avreste potuto accorgervi del mio sragionare, quando volevo indurre dalla specie o apparenza, che il sole fosse una congerie di carboni accesi, o una pietra infocata, o che fosse grande quanto una provincia di Grecia, o che avesse il diametro di due spanne.

M. Verissimo, voi mi aprite qua «uno spiraglio della diva luce».

A. Dunque conchiudiamo: oltre la sensazione o apparenza visiva del sole, è in noi un altro *principio* che giudica quell'apparenza, e che ha virtù in sè di farci evitare ogni illusione che quell'apparenza potesse produrci. Or un *principio* che giudica le sensazioni, è superiore alle sensazioni e da esse necessariamente indipendente. Altro è dunque che la sensazione non ci rappresenti il sole tale quale è, altro è che ella ci costringa a credere che il sole sia come essa ce lo presenta. Se la sensazione avesse virtù di farci credere il sole tale quale ella ce lo presenta, l'errore sarebbe irreparabile, e la verità perduta; ma non facendoci la sensazione che presentare un segno, un vestigio del sole e nulla più, tocca poi a noi l'argomentare dirittamente da questo segno ciò che si può dedurne e ciò che non si può (1).

(1) Aristotele fa un argomento simile contro gli scettici sensisti del suo tempo. Questi dicevano: non è altra cognizione, che il sentire. Ma questo è mutabile, dunque non si dà verità. Aristotele risponde fra l'altre cose, che anche intorno al mutabile si dà verità; per esempio, « l'affermare ch'esso è mutabile, è una verità immutabile » (*Metaph.* IV, Lect. XIII).

M. Sento tutta la forza di quanto mi dite. E m'accorgo assai bene, che voi prendete l'armi alla difesa della vostra tesi dalla stessa mia obbiezione. Perocchè obbiettandovi io, che la percezione sensitiva del sole è infedele, e inadeguata a rappresentarci il sole, e che però non possiam conoscere il vero; voi mi convincete, che io non potea dir ciò senza avere in me una norma della verità, per mezzo della quale io vedessi il difetto di quella percezione; e vedere questo difetto, è un vedere la verità e campare dall'errore.

A. La sottigliezza vostra, Maurizio mio, vi scaltrisce meglio che non facciano le mie parole. Dirittamente avete osservato, che non si può conoscer l'errore senza il lume della verità; e rendendo generale questa vostra osservazione, egli può dirsi, che ove « gli scettici giungessero a provare erronee e fallaci tutte l'umane cognizioni », essi, con questo medesimo aver conosciuto l'errore, darebbero a divedere di possedere la verità, senza la quale niuno distingue e nota gli errori. All'opposto, ove l'uomo fosse dannato ad un perpetuo errore, egli non giungerebbe mai ad accorgersene; ma viverebbesi tranquillissimo, e sicurissimo come fosse nel seno della verità: sicchè l'esistenza dello scetticismo è una prova ineluttabile contro lo scetticismo. Or venendo a noi, sarà egli a stupirsi, che con questo lume della verità, che ci val tanto da renderci accorti di quello che ha di limitato e di fallace la sensazione, e che però ci guarda dagli errori ne' quali ella ci potrebbe indurre, noi possiamo altresì giungere ad argomentare dalla sensazione qualche altra notizia intorno alla natura e qualità del sole, vera al tutto, come n'abbiamo argomentato quella dell'esistenza?

M. Intendo benissimo il vostro ragionare. Voi volete dire, che se noi dal sentimento del sole vogliamo dedurre ch'egli sia un essere simile al nostro sentimento, erriamo, ma erriamo per imperizia e non per necessità; e prova ne date il poter noi appunto conoscere che erriamo. Perocchè un errore, tostochè si conosce, egli è altresì causato. Se dunque, venite a dir voi, l'infedeltà della sensazione ci è occasione di errore, questo errore nasce solo perchè vogliamo dedurre da essa ciò che logicamente non si può dedurne. E converso, ove da essa noi deduciamo solo quello che logicamente dedurre si può, noi non

erriamo, nè l'imperfezione del segno offende le nostre induzioni.

A. Appunto. E però, come l'esistenza del sole è dedotta dalla sensazione in modo, che viene al tutto eliminato dall'argomento ciò che v'ha d'imperfetto nella sensazione; così parimente non è impossibile dedurne altre notizie sulla natura e sulle qualità del sole, non punto offese dalla forma soggettiva di essa sensazione. In somma, se nel ragionamento s'introduce la sensazione del sole, facendola valere per ritratto o similitudine fedele del sole; cominciamo da un errore, e non possiamo dedurne che errori. Se poi introduciamo la sensazione per quello che ella è, cioè per un *segno;* noi partiamo da una verità, e ne avremo altrettante verità per corollarj. Or se io definissi il sole « quell'ente che risplende o sia che produce ne' sensi miei quella sensazione che chiamammo segno o vestigio del sole », non avrei una notizia di più, oltre quella della sua esistenza? e notizia indipendente dalla imperfezione della sensazione? io conoscerei il sole sì come causa (certo parziale) delle sensazioni mie; e questo già è un conoscere veramente, sebbene limitatamente, la natura e qualità del sole. Ecco adunque come la soggettività del sentire non altera punto la dirittura del ragionare, il quale è superiore al sentire, non riceve l'imperfezione di questo, anzi la riconosce, la giudica, la cessa da sè; e all'errore non rimangano legati se non coloro, i quali alla ragione sostituiscono i sensi, e credono a questi ciecamente, arbitrariamente, nè sanno prezzare il lume intellettivo che è in essi, e dove solo è l'alto seggio della divina verità.

M. Ora parmi di entrare ad intendere, come voi siete solito dire, che le idee non sono segni delle cose, ma sono le cose stesse intellette, o, come anche vi esprimete, sono « l'intelligibilità delle cose ».

A. Questo, che toccate, è un vero di sommo momento. Avete veduto, come la specie visiva del sole è un *segno,* dal quale noi possiamo cavare, mediante il lume della ragione, delle cognizioni, fra le quali annoverammo l'esistenza del sole, e l'essere egli un agente esterno o cagione (sebben parziale) delle nostre sensazioni. Le quali due notizie, che il sole sia un ente, e che questo ente abbiasi un'attività determinata dall'effetto che pro-

duce in noi, sono appunto due idee. E queste *idee* nel loro esser proprio non hanno che fare colla *sensazione* del sole, e colla sua forma soggettiva, onde sono state non cavate o composte ma argomentate. Or tali idee non sono segni, ma vere cognizioni; sebben assai limitate, perchè appunto limitato è l'effetto in noi prodotto dall'oggetto. E qui considerate, o Maurizio, ciò che fanno i sensisti. Da prima, non analizzando essi bene, nè osservando accnratamente, essi si avvisano, che la sensazione del sole sia la cognizione che abbiamo del sole; e la sbaglian sì grosso, da prendere il *segno* per ciò che dal segno si dednce. Incappati in un primo errore, viene il tempo in cui, riflettendo, s'accorgono che la sensazione del sole non è una sua fedele rappresentazione, ma più tosto nna semplice *segnatura* di lui. Tosto concludouo, « tutte le nostre cognizioni essere segnature, simboli, o ieroglifici delle cose ». La conclusione loro è frettolosa; ma però viene inevitabile, dopo aver posto l'error primo. Questa conclusione fatta, li solleva a prendere subito un tuono solenne e magistrale, riprendendo severi que' filosofi temerarj, i quali danno di troppo all'umana ragione, non si tengono ne' giusti confini segnati dalla sensazione, e osano parlare del conoscere le essenze delle cose. Le riflessioni de' sensisti vanno innanzi, e diventano arci-prudenti: e in fine l'uomo non sa niente: e tutto il suo sapere diviene apparente, soggettivo, contingente, pratico: quest'è l'apice della sapienza sensistica.

M. Voi avete narrato una storia: quelli sono i passi che danno i sensisti inevitabilmente verso lo scetticismo, dove sarei anch'io, se voi non m'aveste preso per gli capegli. Ma giacchè mi toccaste l'*essenze* delle cose, credete voi dunque da vero che si possan conoscere?

A. Maurizio mio, nel *N. Saggio* ne parlo a lungo; e vorrei rimettervici (1); perocchè io vi confesso un difetto non leggieri che ho, ed è, che il dir due volte una cosa, m'appena, nè so dirla allo stesso modo.

M. Abbiatemi pazienza; e se non la sapete dire allo stesso modo, tanto meglio; ditemela ad un altro; io son certo che

(1) Sez. VI.

v'intenderò più coll'udire da voi due parole, che col leggermi quell'immenso vostro volume.

A. Poltroncello! fuggi-fatica!

M. Eh non sono poi solo.

A. Bella scusa! ma non perdiam tempo. Torniamo, se vi piace, alla nostra immagine visiva del sole. Poniamo di trarre da quella un concetto del sole, e trarlo a sproposito quanto volete.

M. Per esempio, che il sole sia « la lucerna del mondo », come dice il divino nostro poeta, la qual consumi al giorno cento milioni di barili dell' olio del paradiso.

A. Ell'è delle vostre. — Or separiamo due cose dentro a questo vostro bel concetto del sole. Intendete voi, che altra cosa è pensare a questo grande lucernone, altra cosa il dire che il sole sia desso?

M. L'intendo.

A. Or dove pare a voi che consista l'onorme sproposito? nel concetto di un sì gran lucernone, o nel credere che sia desso appunto il sole?

M. Veggo che l'immaginarmi io una lucerna, grande o piccola ch'ella sia, purchè non contenga nulla di logicamente ripugnante, non è ancora cadere in errore alcuno; e che però l'errore non consiste se non nell'applicazione che io fo al sole, di questo concetto astratto della lucerna, pensando che il sole sia il realizzamento, per così dire, della lucerna da me concepita.

A. Per eccellenza! Or considerate, che l'idea di una sì sformata lucerna è ciò che si chiama *essenza*, non già l'essenza del sole (chè nel crederla tale starebbe l'errore), ma una essenza quale ella è, e nulla più. Ecco adunque in che consista la intuizione delle essenze: come voi vedete, non è altro che l'intuizione di una cosa possibile, e però scevra di contraddizione; chè se n'avesse in sè, non sarebbe più tale.

M. Veggo ora assai chiaro, che chi dice non conoscersi le essenze, non intende che cosa sieno le essenze.

A. E io così credo: si confonde, vedete, l'*essenza* colla *sostanza* e colla *sussistenza* delle cose. Ma io vi vo' fare osservare un' altra cosa importante. Non m' avete detto voi, che nella

semplice concezione di una lucerna che fa la mente, ella non cade ancora in errore alcuno?

M. Vel dissi; perocchè ella non afferma già, coll'intuire mentalmente quella lucerna, ch'ella sussista in realtà, ma solo l'apprende fra le cose possibili e non ripugnanti.

A. E tuttavia, ditemi, Maurizio, onde venne alla mente vostra il concetto di questo immenso lucernone di cui parliamo?

M. Dalla specie visiva del sole.

A. Vedete dunque, che le stesse sensazioni possono darci l'occasione a pensare de' concetti o sia delle idee che non hanno errore alcuno; perocchè sebbene non rappresentino fedelmente le cose che ce le hanno cagionate, pure possono alla nostra mente somministrare una *figura* o determinazione di cosa in sè stessa possibile, e che però è verità.

M. Sicchè io veggo di dover conchiudere, che tutto ciò che trae la mente nostra, argomentando, dalle sensazioni, o togliendo da esse certe limitazioni, è la verità; purchè non sia fatto ad arbitrio, ma logicamente.

A. Ed è di queste notizie intellettive, di queste idee od essenze, che noi ragionavamo a principio; alla verità delle quali, intendete voi ora, che il sentir nostro soggettivo non apporta verun pregiudizio?

M. L'intendo.

A. E bene; riassumereste voi pertanto tutto ciò che abbiamo fin qui ragionato?

M. Due cose mi dimostraste: la prima, che il pensiero non reca alterazione alcuna agli oggetti o reali o possibili da lui pensati; la seconda, che gli *oggetti reali percepiti,* sono in qualche modo alterati dalle nostre sensazioni: ma gli oggetti *possibili,* che chiamaste idee ed essenze, non possono sostenere dalle sensazioni veruna alterazione o guasto; imperocchè essi sono al tutto scevri da sensazioni, le quali non sono che l'occasione, o il punto d'appoggio, o una cotal traccia dietro a cui il principio nostro pensante si conduce a intuire sì fatte idee ed essenze. Io sono appagatissimo dell'udito fin qui; ma tuttavia vorrei chiedere qualche altro chiarimento.

A. Dite.

M. Voi avete mostrato che il pensiero non altera nè l'og-

getto reale, nè la sensazione che pure agli oggetti reali appartiene; ma non parmi abbiate dimostrato ancor bene, che egli non possa in modo alcuno alterare le stesse sue idee, che voi chiamate essenze delle cose.

A. E bene; facciamo che il pensiero, in volgendosi a intuire un'essenza o un'idea, le apportasse qualche alterazione. L'essenza così alterata dal pensiero racchinderebbe ella qualche logica contraddizione?

M. No; perocchè se racchiudesse una contraddizione, ella non potrebbesi più pensare.

A. Dunque l'alterazione che il pensiero può portare alle idee od essenze, in ogni caso non consisterebbe in altro che in cangiarsi un'essenza in un'altra.

M. Come fate venir voi questa conseguenza?

A. Se l'essenza alterata non racchiude contraddizione, è anch'essa un'essenza. Imperocchè abbiamo detto, che qualunque cosa si possa pensare come possibile, chiamasi essenza; e tutto è possibile ciò che non involge contraddizione.

M. Ben m'accorgo che io confondeva nell'animo mio la questione de' *sussistenti,* colla questione delle *essenze,* le quali costituiscono l'ordine delle cose meramente possibili.

A. Tale è l'errore comune de' filosofi moderni. Voi però vedete, che le essenze sono d'una natura essenzialmente inalterabile; imperocchè ove si ponesse che il pensiero potesse alterarle, tutto ciò non sarebbe una vera alterazione, ma la sostituzione d'una essenza all'altra. E il vedere più tosto l'una che l'altra essenza, niuno errore contiene, niuna falsificazione della verità. Non si considera adunque abbastanza l'immenso numero delle essenze, non si considera che ogni concetto privo d'interna ripugnanza chiamasi essenza. Qual maraviglia perciò, che il pensiero possa bensì passare dal contemplare una essenza al contemplamento d'un'altra, ma non mai possa alterarne alcuna? Conciossiachè ad andare il pensiero fuori delle essenze, ad affissarsi in qualche cosa che essenza non fosse, si richiederebbe nulla meno, che di pervenire ad un oggetto che involgesse in sè stesso contraddizione: cioè ad un oggetto che non potrebbe essere menomamente concepito dal pensiero. Le *essenze* adunque sono l'oggetto necessario del pensiero; di guisa, che può

bene il pensiero dell' uomo cessare, ma fino che c'è pensiero nell' uomo, non può esservi che a condizione che egli termini nelle essenze delle cose, senza poter mai uscire menomamente dalla sfera di esse: conciossiachè nessuna potenza può uscire dai suoi oggetti. Intendete voi, che questa condizione è intrinsecamente necessaria al pensiero? e che però ella entra a formar parte dell'essenza del pensiero anche questa legge, « ch' egli non alteri i suoi oggetti ideali », per sì fatto modo, che s'egli li alterasse, già non sarebbe più pensiero?

M. Non ebbi mai posto attenzione a così stretto argomento.

A. O sia adunque che voi consideriate la natura del pensiero, o sia che consideriate la natura delle essenze oggetto del pensiero, voi pervenite allo stesso risultamento. Se considerate il pensiero, vi è forza di convenire, che il suo oggetto sono tutte le essenze delle cose, e che gli è lecito solo di trapassare a contemplar l'una dopo l'altra, ma non mai di alterarle; nel qual caso non sarebbero più essenze, e però il pensiero avrebbe distrutto il suo oggetto, non sarebbe più egli stesso. Se considerate poi la natura delle essenze o idee, voi le trovate immutabili, e non possibili di ricevere in sè mutamento alcuno. Conciossiachè, come dissi ancora, se queste essenze o idee potessero alterarsi, dunque si suppone ch'elle possano aver due modi di essere, l'uno che le fa quali sono, l'altro che le fa quali appariscono.

M. Certo.

A. E nell'uno e nell'altro di questi modi non vi dee aver ripugnanza.

M. Se vi avesse, non potrebbero essere.

A. Se non son dunque ripugnanti questi due modi, e tuttavia son diversi, già non sono più una essenza sola, ma due.

M. L'intendo.

A. E veramente immaginiamoci come possibile qualunque cosa vogliamo; e poi facciamoci un cangiamento. Per minimo ch'egli sia il cangiamento, la cosa pensata è un'altra, ella differisce dalla prima, come il due differisce dall'uno; di che Aristotele stesso, vedete, paragonava le essenze a' numeri (1), a fine di significare

(1) La sentenza è celebre presso gli Aristotelici e gli Scolastici: ὥς ἀριθμοὶ αἱ οὐσίαι. Il pensiero è quello stesso di Pittagora; al quale ritorna

la loro intera diversità. Se dunque ogni essenza è semplice, sì fattamente che non riman più dessa ove soffra la più leggiera mutazione; egli si pare manifesto, che le essenze non possono aver due modi, e che però debbono esser tali necessariamente, quali all'animo nostro appariscono. Però voi vedete quanto a torto e ad arbitrio sospettavate, come diceste, che le cognizioni nostre sieno *apparentemente* immutabili e necessarie, ma *realmente* mutabili e contingenti.

M. La dimostrazione della veracità delle nostre idee parmi evidente. Ed or io capisco, che il sospettare ch'elle sien altro da quello che dimostrano, nasce dal non aversene abbastanza osservata e perscrutata la natura; e per dirlo aperto, nasce dall'ignoranza. Infatti non possono esser diverse da quello che appariscono, appunto perchè, come avete dimostrato, non possono concepirsi come fornite di due modi di essere; consistendo tutta la loro natura in non aver nulla in sè stesse, che involga contraddizione; sicchè o non sono, se involgono contraddizione, o sono, se non l'involgono; e verificata questa condizione, ogni variazione le fa esser altre, e non rimaner le prime mutate; sicchè il pensiero può andare dall'una all'altra, ma alterarne nessuna non mai. Non mi rimarrebbe che un ultimo dubbio, leggero per me, dopo quello che ho udito, per altri grave, ed è questo. Quand'io miro un oggetto sussistente, io non percepisco già l'oggetto stesso; ma sì bene la mia propria sensazione. Or ugualmente egli pare dovere avvenire dell'intuizione delle essenze. Quali cose si vogliano sien queste essenze, se voi non le volete modi, o atti dell'anima; elle però non potranno essere percepite in sè stesse, ma nell'effetto che produrranno in noi. Or ponendo che sieno cose che operano in noi; l'effetto di una cosa non può essere, come abbiamo detto parlando della sensazione del sole, che *segno* della cosa che agisce, e non la cosa stessa. Noi non sentiremo adunque le essenze; ma bensì il loro effetto, una nostra modificazione. Or eccoci nel primo stato, dicono alcuni, della questione: tutto ciò che noi sentiamo, o conosciamo, non è finalmente altro che modificazione nostra.

A. Il principio da cui muove questa vostra argomentazione

anco Aristotele, con tutta la sua ambizione di mostrarsi originale, e dissimile a quelli che il precedettero.

è dunque questo, che « noi non possiamo sentire se non le modificazioni nostre ».

M. Appunto.

A. Ditemi, è egli questo un principio *a priori*, o sperimentale?

M. Nelle sensazioni avviene così, dunque è sperimentale.

A. Maurizio mio, l'esperienza che mi adducete fatta colla sensazione, la quale non voglio ora io esaminare (1) ma ammettervi, prova solo per le sensazioni, o anco per tutti gli altri modi di essere e di fare delle cose?

M. Veramente per le sensazioni sole, sulle quali s'è fatto l'esperimento.

A. Ma voi volete applicare ciò che l'esperienza vi mostra avvenire nel fenomeno delle sensazioni animali, anche al fatto dell'intendere. Or se questa estensione del principio vostro non la potete provare coll'esperienza, forz'è che la proviate con un ragionamento *a priori*, o pure che la poniate gratuitamente, nel qual caso vi si nega.

M. Mi avvisate d'una cosa, a cui non avea posto mente. Io m'accorgo ora, che il principio addotto, considerato nella sua universalità, non può essere sperimentale, com'io credevo, ma sì bene *a priori*. Tuttavia egli parmi che si possa ragionando provare, eziandiochè l'esperienza nol mostri. Imperocchè come è egli possibile che uno spirito intenda altro che la propria modificazione? questa sola è in lui: se vi avesse un oggetto diverso da lui, egli nol potrebbe menomamente apprendere.

A. Maurizio dolce, innanzi rispondervi, vo' farvi fare di nuovo la riflessione, che da per tutto siete costretto d'allontanarvi dalla scuola sperimentale, ricorrendo a provare il principio col raziocinio anzichè coll'esperienza.

M. Vero è; ma non ci ha verso: o deesi lasciare quel principio come certo senza prove, o deesi ricorrere ad un ragionamento, non bastando a formarlo l'esperienza.

A. E quel principio il pone appunto senza prove la scuola pretesa sperimentale, e lo seguita qual norma sicura secondo cui dirigere l'esperienza; e però egli è un di que' principj *ontolo-*

---

(1) Vedi il *N. Saggio*, Sez. V, c. XVII, art. VIII—XII, dove ho dimostrato il *contatto* delle forze e la inesistenza dell'una nell'altra.

gici, che io chiamo i pregiudizj della predetta scuola, i quali dirigono i suoi lavori ad arbitrio, e le impediscono di riuscir mai al vero. Quanto poi alla prova che voi avete addotta, considerate un poco qual forza ella possa avere: consiste tutta nel solito « come è possibile ». Io ho già denunziata questa formola per indegna d'un filosofo, indegna d'un uomo, il quale dee cercare non già come sieno possibili le cose, ma prima di tutto se sono o se non sono: e secondo me, l'accertarsi bene del fatto è il primo canone della vera scuola sperimentale, che è appunto quella che io predico quanto n'ho in gola.

M. Ma dunque potrà un *essere* trovarsi in un altro *essere?* si darà questa comunicazione singolare che supporrebbe il vostro sistema, mediante la quale un ente non pur modificherebbe un altro ente, ma mostrerebbe, renderebbe intelligibile ad un altro ente la propria natura?

A. Io vi rispondo, veggiamolo, osserviamo, cerchiamo come sta la cosa.

M. Vedo bene, che questa è la via più sicura da venirne a capo. Imperocchè, che sappiam noi, poveri mortali, quali sieno le leggi degli esseri tutti? e di quante maniere diverse ce n'abbiano, se nol rileviamo dalla percezione e dallo studio di quelle? d'altro lato, ritengo altamente impresso quello che solete sempre dire, che « niente è impossibile di ciò che non involge contraddizione ».

A. Questo principio appunto vi premunirà contro agli errori; impedirà che la vostra mente si restringa e s'impiccolisca, e voglia poi comunicare la propria piccolezza e minuzia alle cose. E veramente considerate bene onde avvenga il pregiudizio di cui parliamo, che una cosa non possa essere nell'altra, nè comunicare all'altra e far conoscibile la propria entità.

M. Onde credete voi che provenga?

A. Manifestamente dall'idea di *spazio* e di *corpo*, dove una parte è essenzialmente fuori dell'altra.

M. Non è dunque esatta quella opinione che vorrebbe classificare tutte le nozioni astratte, toccanti le scambievoli azioni degli esseri, sotto le due rubriche dello spazio e del tempo (1).

(1) « Le nozioni astratte e normali, dice il C. M., che scendono dal te-

A. Ella è infetta dal pregiudizio di cui parliamo, cioè dal credere che tutti gli enti siano soggetti alle leggi dello spazio e del tempo. Questo principio *ontologico* distrugge ogni sperienza.

M. Veramente, se si tratta di trovare un'assoluta contraddizione *in terminis* nel concetto di un ente che si comunichi tutto intero ad un altro, che in un altro esista, o che gli riveli tutta la sua natura; questa io non ce la veggo. Solo ho una cotale ripugnanza ad ammettere una proposizione sì strana, sì singolare, sì contraria a ciò che si suol comunemente credere.

A. Tutto è strano all'uomo quello che a lui vien nuovo ed inosservato: niente è strano all'uomo di ciò che gli si fa vecchio e famigliare.

M. Fatemi vedere adunque, fatemi osservare questo fatto che voi dite avvenire nella natura della cognizione.

A. Quando io affermo a me stesso che fuori di me esiste il sole, ditemi, questo che affermo è egli una mia modificazione? avvertite bene; io non domando se l'atto che fo, o se il sole concepito da me, sia una mia modificazione; supponiamo per un poco ch'egli sia tale. Io domando se la mia *affermazione* si riferisce alla modificazione mia, o ad un ente diverso da me. E per ispiegarmi ancor meglio, poniamo che io sia ingannato, e che creda per errore che il sole sia un ente da me diverso; io domando, questa mia falsa credenza si riferisce ad un ente diverso da me, o a me stesso?

M. La credenza si riferisce ad un ente diverso da voi, sebbene l'ente non sarebbe, nel caso supposto, che una modificazione vostra.

A. Bastami che m'accordiate che la *credenza*, sebben falsa, si riferisca fuori di me, e la cosa è spacciata.

« nomeno universalissimo della dipendenza reciproca delle mutazioni, si « collocherebbono nel libro da noi divisato sotto le due grandi rubriche « dello *spazio* e del *tempo* » (P. I, c. XI, v). Questa sarebbe una classificazione *fisica*, e non *metafisica*: varrebbe per le mutazioni delle cose corporee, non per quelle degli enti in universale, molti de' quali non hanno che fare collo spazio e col tempo. E quando altri pretendesse che quella classificazione dovesse valere per gli enti tutti, egli avrebbe con ciò stesso passato il limitare del materialismo.

M. In che modo?

A. Questa *credenza* sarebbe erronea certamente, perocchè prenderebbe una mia modificazione per un ente sussistente; ma io vi dimanderò di nuovo, come feci già innanzi, in che consisterebbe questo errore? solamente nel prendere una cosa per un'altra: non mai nel concepire la cosa stessa come possibile.

M. Veggo, che la difficoltà ch'io vi faceva fu già risoluta col discorso di prima.

A. Così è. Imperocchè voi vedete, che una credenza non è falsa se non perchè suppone sussister un ente che non sussiste; e non per la concezione di questo ente considerato meramente come possibile. Or la concezione suppone che si possa concepire il *diverso* da sè, cioè de' possibili, tutti diversi fra loro, e diversi da me medesimo. Però la concezione o l'intelligenza è un fatto singolare, che o conviene negarlo al tutto, o pure ammettere che in esso avvenga, che gli enti possibili, le idee, le essenze delle cose giacciano nella mente di chi le intuisce senza confondersi con essa, senza diventare modificazioni di essa, o avere colle modificazioni di essa alcuna similitudine o analogia.

M. Convengo, che dite assai bene. Conciossiachè se la natura degli enti possibili sta appunto nell'essere intelligibili, essi sono necessariamente quelli che appariscono, sono quelli che si conoscono essere, non consistendo in altro la loro natura, se non in ciò che di loro si può affermare e conoscere. Se dunque si afferma di essi, che sono, o che sono d'uno o d'altro modo, purchè senza contraddizione, forz'è che sien tali.

A. E or vedete quanto sia sbagliato il ragionamento di certi filosofi; i quali s'avvisano, che la natura oggettiva dell'ente, intuito dall'anima nostra, non gl'impedisca punto d'essere qualche cosa d'interiore a noi, qualche cosa a noi appartenente, qualche nostra modificazione, perocchè, dicono, noi concepiamo anche noi stessi come oggetto del pensiero, e tuttavia noi non ci facciamo esterni per questo a noi stessi (1).

---

(1) « E di vero la nostra spontaneità medesima non diviene a ciascun « istante oggetto della conoscenza nostra riflessa, e perciò non rimane di- « stinta dal nuovo atto di conoscenza? nientedimanco la spontaneità nostra « non si fa esterna e non prova l'esterno: tutto ciò adunque che rimane

M. Certo. Conciossiachè quando noi concepiamo o affermiamo noi stessi, noi non ci affermiamo mica per diversi da noi; e l'ente intelligibile che si concepisce è quello appunto, come voi mi avete osservato, che da noi si afferma, quello a cui si riferisce la nostra affermazione; e chi il fa qualche altra cosa, lavora d'immaginazione.

A. E aggiungete due cose. La prima, che l'esempio arrecato della concezione e affermazione di noi stessi, prova che la concezione intellettiva delle cose è fedele, e non ne altera punto la natura; è la prova sperimentale da noi già prima addotta; perocchè d'una parte abbiamo la concezione di noi, dall'altra noi stessi sentiamo che cosa siamo; e raffrontando il *sentimento* alla *concezione*, veggiamo che quello non c'inganna, nè punto si altera per questa. La seconda si è (e vorrei che ben la consideraste), che quell'esempio è recato a tutto sproposito; conciossiachè non si tratta nel ragionamento nostro di cose sussistenti, nell' alternazion delle quali ci potremmo ingannare, non mai però di necessità logica; ma trattasi di *possibili*, o sia di cose meramente concepite. Hassi adunque a distinguere *noi* stessi, dalla *concezione* o idea di un noi. L'idea d'un noi, non siamo noi. Non è dunque vero che il noi concepito meramente, e non affermato sussistente, il noi nella sua possibilità, o, che è il medesimo, nella sua essenza, sia una cosa identica con noi stessi sussistenti; ma l'idea di un NOI è tanto diversa da noi sussistenti, quanto tutte l'altre idee delle cose. Sicchè si può tanto ben dire, che l'idea di una stella, o di un fiore, o di un pesce sia da noi diversa, appunto per l'oggettività sua; quanto si può dire che sia diversa da noi l'idea di un noi. Avvertite però maniera al tutto povera e pregiudicata di parlare, quando si prenda a rigore come si dee far qui, che ferisce nel nodo della questione, che è quella di dire che noi, o « la nostra spontaneità non si fa esterna » per essere concepita oggettivamente. A nessuna idea si può applicare la denominazione di esterna o d'interna, di dentro e di fuori. Un'i-

« di qua dai confini dell'unità assoluta dell'intelletto, non può avere assoluta esteriorità, senza divenire al tempo medesimo composto e semplice, « uno e più » (Mamiani, P. II, c. XI, v).

dea, come pure un'anima quant'è intelligente, non ha queste relazioni collo spazio, che appartengono solo alle cose corporee. Un'idea è in sè stessa, e non in un luogo. Un'idea si può dire nell'anima, quando è intuíta dall'anima; ma non è già nell'anima, come la minestra è nella pignatta; ma in tutt'altro modo, che non ha similitudine nelle cose corporee; in un modo, che si dee dal filosofo guardare in faccia, per così dire, e così riconoscerlo; non di sbieco, cioè indurlo per analogia de' corpi, per immaginativa, per arbitraria argomentazione *a priori*.

M. E parmi ora di travedere anco, come lo spirito, sebben semplice, possa intendere le cose vestite di spazio.

A. Vi sarà facile; conciossiachè l'idea dell'estensione è semplice anch'essa come tutte l'altre idee, e però anche lo spazio vedesi dall'intelligenza in un modo al tutto semplice, e fuori dello spazio.

M. Questo tocca da vicino quella terribile questione circa il ponte, che si dimandava fra la nostra mente e le cose.

A. Così è; era quello un materiale e al tutto falso modo di favellare messo innanzi da' sensisti; ed esso confondeva la mente, e le impediva di vedere il vero. Fatto sta, che la stessa esteriorità (se così si vuol chiamare il corpo, o lo spazio) non è che uno de' modi, onde quel genere di enti che si chiamano *estesi* sono diversi da noi: e questa esteriorità ha la sua idea: e l'idea della esteriorità non è nè esteriore, nè interiore: è pura, semplice, spirituale, distinta dall'anima, come tutte le altre. Or chi potrà negare alla mente la concezione delle cose esterne, cioè degli estesi, come di tutte l'altre cose diverse da noi, se ella può concepire e veramente concepisce tutte queste cose?

M. Verissimo. Rendovi grazie; io n'ho abbastanza per questa fiata, da meditarci un buon tratto.

CAPITOLO XLVIII.

COME IL SENSISMO ABBIA SEMPRE CONDOTTO I FILOSOFI ALLO SCETTICISMO.

Riassumendo le cose ragionate nel precedente Dialogo, noi veder possiamo l'origine e la natura dello scetticismo de' sensualisti di tutti i tempi (1).

Lo scetticismo diventa inevitabile, tostochè si abbiano levate dall'uomo le idee, nelle quali sta l'intelligibilità delle cose, e lasciate le sole sensazioni.

E volendo segnare i passi di una mente che rovina in tanto errore, vedremo agevolmente, che

1.° Il primo sbaglio di essa avviene per poco acume in osservare, che quando parliamo noi di una cosa sentita, per esempio di un anello, di un fiore, di un vaso, quella cosa è divenuta oggetto di nostra attenzione per due atti nostri contemporanei, e non per un solo, cioè per l'atto del sentire e per l'atto del concepire intellettivo. Ai sensisti all'incontro sfugge sempre, per negligenza d'osservare, questo secondo atto, che rimane loro coperto, per così dire, e occultato dal primo più vivace ed eccitante l'attenzione; e si persuadono che la nostra percezione della cosa esterna sia un fenomeno semplice, il quale avvenga pel solo atto della sensazione, a cui attribuiscono anche l'effetto intellettivo, che da quello del sentire non discernono.

2.° Dopo questo primo sbaglio, ne viene un altro di conseguente; quello di credere, che noi non sappiamo nulla della cosa sentita, più di ciò che si contiene nella sensazione. Si crede

---

(1) Que' sensisti i quali nominano Aristotele come certo loro patrocinatore, io li manderei a leggere attentamente il L. IV de' *Metafisici*, che i più di loro probabilmente non hanno mai letto. Ivi molte cose troveranno, idonee a modificare il concetto che s'ha volgarmente di questo filosofo; e fra l'altre il vedranno occupato a cercar l'origine dello scetticismo di alcuni filosofi che lo precedettero, e trovarla tutta nel loro sensismo. « A questi « dubitatori, dic' egli, nasce dalle cose sensibili la loro opinione, che sieno « insieme cose contraddittorie e contrarie, veggendo (ne' sensi) dallo stesso « agente succedere contrarj effetti ». (Lect. X).

tuttavia, in questo periodo, di saper molto, perocchè si suppone che nella sensazione abbiavi una fedele immagine della cosa.

3.° Ma ben presto nasce il disinganno. Si rileva, meditando meglio, che nella sensazione non v'ha nulla di simile alla cosa concepita; senza tuttavia riflettere, che non potrebbe ciò affermarsi giammai da colui che non avesse una concezione della cosa, diversa da essa sensazione.

4.° A questo rilievo tien dietro il terzo ed ultimo errore, che è lo scetticismo stesso; allora il filosofo ci dichiara, che noi non sappiamo niente, niente al tutto della verità delle cose, e che il sapere umano è una pura apparenza (1).

Tutti questi anelli della catena dell'errore che avvolge e stringe i sensisti, si possono agevolmente riassumere nell'erronea credenza, che « se v'ha cognizione, questa non sia o non possa esser altro che la rappresentazione delle cose, fattaci dalla sensazione »; il che finalmente è un abusare della sensazione, un volere che ella ci dica quello che non ci dice, e che non è nata a dirci.

Venuti a questo termine, gli scettici si dividono fra di loro in più classi.

1.° Alcuni conchiudono, che tutto ciò che sa l'uomo, è personale; e che vi hanno tante sapienze apparenti, quanti sono gli uomini (2).

---

(1) Questo progresso di concepimenti erronei nasce dalla loro intrinseca coerenza; e però si vede ripetersi nella storia della filosofia. Quanto a' tempi moderni, ciascuno ne sentirà, credo, la verità. Rechiamo un esempio tratto dalla storia antica. Aristippo di Cirene avea dato il primo e il secondo passo di quelli da noi sopra distinti, dichiarando soli oggetti del conoscere, le sensazioni, e queste perciò soli *criterj* di verità. Egli non s'era avveduto, che per lui non rimanea oggimai più verità. Ma se n'avvide ben tosto un suo successore, Teodoro pure di Cirene, discepolo di suo nipote (del secondo Aristippo); e questi diede il terzo passo, dichiarando aperto, le sensazioni non avere alcun valore oggettivo. Ritenendo adunque che quelle fossero le sole nostre cognizioni, negò a queste stesse l'oggettiva verità, e tolse di mezzo ogni criterio della certezza.

Prima ancora che nascesse la setta de' Cirenaici, si vede lo stesso progresso nelle idee di Protagora e di Teodoro.

Adunque Protagora e Teodoro sono scettici confessi; Leucippo, Aristippo ed altri sensisti sono scettici non confessi, ma convinti.

(2) Dottrina di Protagora: affermava « esser vero a ciascuno ciò che a lui

2.° Altri considerano, che lo stesso sentire avendo le sue leggi costanti, vi dee avere nelle sensazioni di tutto il complesso degli uomini qualche cosa di comune, e questa uniformità nel sentire dee costituire uno *stato normale* (espressione tolta dai medici), e quindi una cotale verità relativa, a cui si dee riportare il sentire de' singolari uomini, e trovatolsi discordante, dichiararlo non-normale, morboso (1).

3.° Alcuni, dal vedere esser tolto all'uomo il possesso della verità assoluta, si gittarono in una cotale misantropia, in un odio della specie umana, di sè stessi, dichiarando nulla avervi di buono, fuorchè la morte (2).

« pare »; Τὰ *φαινόμενον ἑκάστῳ τοῦτα καὶ εἶναι ᾧ φαίνεται (Teeteto).* Conseguenza di questo principio era, che « ogni opinione fosse vera », πᾶσα δόξ ἀληθής. Ved. Platone nel *Teeteto*, e Diogene Laerzio L. IX, Segm. 51.

(1) Aristotele ribatte cotestoro nel L. IV de' *Metaf.*, Lez. XI, dimostrando che il sentire uniforme di molti non fa il vero. Quando fosse altrimenti, dice, « se tutti ammalassero o impazzissero, e due o tre soli rimanesser sani, « potrebbero sembrare questi sani esser ammalati e pazzi, e non gli altri. « E a molti animali », aggiunge egli, « le cose appajono il contrario che « a noi, nè a ciascun di noi il senso mostra la cosa sempre uguale. Laonde « non si saprebbe quali fosser le cose vere e le false, perocchè sarebbero « entrambi egualmente vere. E questa è la ragione perchè Democrito af- « fermava o non avervi il vero, o a noi essere ignoto ». Ecco questo sistema di sensismo scettico confutato fino dal tempo di Aristotele! pure si produce come nuovo!

(2) Egesias, capo degli Egesiaci, apparteneva alla scuola di Aristippo. Teodoro, come ho accennato più sopra, avea tirata la conseguenza, che di necessità discende dal principio del suo maestro, non darsi verità: l'uomo esser condannato di attenersi all'impressione pratica: il piacere quindi esser l'unico fine dell'uomo. Mentre la dottrina di Aristippo era pervenuta a questo sviluppamento, sorse Egesias, e spinsela ancora più innanzi, traendo di lei una nuova conseguenza. Il piacere è l'unico fine dell'uomo? Ma il perfetto piacere, la pura voluttà (ἀδυνατὸν καὶ ἀνυπαρκτόν) si può ella ottenere? Ecco il nuovo quesito che si propose Egesias. Egli si trovò costretto a rispondervi negativamente. Quindi conchiuse, che l'uomo non potea ottenere il suo fine; che la sua era una natura infelice; che non era buona la vita, ma la morte. Indi il soprannome dato a questo filosofo cirenaico, di « suasore di morte » πεισιθάνατος (Diog. II, 86). Or quando Egesias pervenne a vedere che il principio cirenaico conduceva a sì misera conseguenza, non doveva egli prender sospetto che qualche errore covasse ne' suoi primi principj? Questo sarebbe stato contrario alle leggi, dalle quali è guidato solitamente ne' suoi passi lo spirito umano. I principj su cui fabbricava Egesias, erano ricevuti da lui per indubitabili, ammessi senza

4.° Altri in quella vece conchiusero, che, non avendovi verità assoluta per l'uomo, conveniva rassegnarsi, cercando la felicità nell'apparenza, nel pratico uso della vita.

E di questi ultimi, alcuni rigettarono il nome di verità; altri il ritennero, ma spogliando questa verità di nome d'ogni suo pregio assoluto e interiore, e apprezzandola solamente pel suo uso, per quello ch'ella ci conferisce di bene e di male nella vita.

Ne' nostri tempi vedemmo il Romagnosi dar nome di verità ad un sentimento prodotto dall' azione normale della natura esteriore e dalla reazione della natura nostra interiore. Egli non potea trovare in tal maniera di verità, che un pregio pratico; perciò parlò molto contro ogni speculazione, purchè *a lui* non sembrasse utile all'uso della vita sociale (1), e disse che egli non

esame; tale è la sorte de' discepoli, la cui missione è quella dello sviluppamento ulteriore della dottrina di un maestro, e non della fondazione de' principj stessi. Le conseguenze che deduceva Egesias si vedevano venire indeclinabilmente da' principj: esse dunque risplendevano con lume di evidenza; però a tutti quelli a cui non nasceva in capo alcuna tentazione di dubitare de' principj, doveano avere grande virtù persuasiva. Qual maraviglia però se leggiamo che Tolommeo dovette proibire ad Egesias d'insegnare nelle scuole la sua dottrina, come quella che traeva molti al suicidio? *A malis igitur mors abducit, non a bonis. Verum si quaerimus, hoc quidem a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolemæo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi, his auditis, mortem sibi ipsi consciscerent* (Cic., *Tusc. Q.* L. I, c. XXXIV). Ma come potevano uccider sè stesse, persone che riponevano nella voluttà ogni bene? Era una protesta della natura umana contro ad un principio ignobile ch'ella sdegnava: ella volea, quasi direi, purificarsi dalla macchia contratta, immolando delle vittime alla verità: si sacrificava, come Lucrezia, pel dolore di esser violata.

(1) Frequentemente il Romagnosi mette delle limitazioni arbitrarie al coltivamento degli studj. « La virtù, egli dice, ed il valore della sapienza « voluta dalla natura consiste tutta nell'opera proficua. Quindi ciò che è « più rimoto da questa posizione, influisce meno sulla vita attiva richiesta « dall'ordine delle cose. Dunque ogni speculazione nostra dalla quale non « derivino cognizioni utili, è vanità; e però la scienza allora val nulla » (*Che cosa è la mente sana? ecc.*, Ragione del Discorso). Io vorrei dimandare, se sia in potere di alcun uomo il diffinire che v'abbia una sola, fra le verità a noi conoscibili, che si possa dire al tutto inutile. A credersi autorizzati di pronunciare una simigliante sentenza, o convien conoscere l'incatenamento di tutte le verità quante esse sono, o convien essere un ignorante. — Per altro il Romagnosi è coerente al principio: tolta la verità assoluta, resta la sola verità pratica, che non è verità: la contemplazione è inutile in questo sistema; tutto si riduce alla vita attiva; che è appunto il

voleva che « frutti di valore, cioè capaci ad operare sulla reale « natura onde ottenere i beni e schivare i mali »; e che « il pre- « gio della verità consiste essenzialmente ed unicamente nella « suddetta efficacia. — Questo modo la distingue dal valore del « falso, il quale riesce nullo o debole e sempre precario, per- « chè non raccomandato alla catena del fatto, e sempre con- « trariato dall'onda della realità » (1).

In tale sistema, questa *verità* di nome è sottordinata all'*interesse;* la moralità è impossibile: di essa pure si mantiene il solo nome, che rimane una menzogna. Conciossiachè che cosa è la virtù, altro che il rispetto alla verità? Se la virtù merita riverenza, questa proposizione è una verità: or se la verità è un mezzo, dunque anche questa proposizione non ha che un pregio relativo, e non dee usarsi che per semplice mezzo al gran fine dell'interesse. E questo interesse, checchè si dica, non è coerente se non è al tutto privato: l'interesse è essenzialmente privato: conciossiachè come può darsi beneficenza di vero nome, senza virtù? La filosofia civile adunque di Romagnosi è ella stessa un regno diviso e desolato: una civiltà che ha il corpo attillato voluttuosamente, e l'anima selvaggia.

---

sistema contrario dirittamente a quello di colui che disse dell'amante contemplatrice, che *optimam partem elegit.*

(1) *Vedute fondamentali ecc.* L. I, c. IV, 10, 11. Anche questa conseguenza, che distrugge il pregio vero della sapienza, e stoglie gli uomini dalle più sublimi e più disinteressate meditazioni di lei, discende irrepugnabilmente dal sistema sensistico. Aristotele la vide, e la deplorò parlando de' sensisti de' tempi suoi, che non ammettevano altro che una verità mutabile, relativa e pratica, quale pareva loro rinvenirla ne' sensi. « Una cosa gra- « vissima, dice lo Stagirita, seguita a questo sistema. Conciossiachè se quelli « soli possono più ardentemente amare e cercare il vero, che più il veggon « possibile; in che modo coloro che tengono tali opinioni, e portano una « sì fatta sentenza della verità, non ingeriscono una cotal socordia e avvi- « limento in coloro che pur si sforzano di filosofare? conciossiachè cercare « la verità sarebbe in tal caso uno andare a caccia di uccelli ».

CAPITOLO XLIX.

CONTINUAZIONE.

E dopo di ciò, rimane l'ultimo passo a fare a'sensisti per toccare il fondo del pirronismo; ma questo è il tempo medesimamente, in cui essi debbono necessariamente dare in su; conciossiachè il fondo di questo pozzo non dà riposo a chi vi si accascia.

Quest'ultimo passo è di giungere a vedere, che per essi, restringendosi alle mere sensazioni, non v'ha nè pure una verità pratica, relativa, variabile. Conciossiachè senza idee non possono nè intendere, nè valutare le voci, per così dire, delle sensazioni. Parlare, ad essi è impossibile. Ogni parola è un giudizio fatto in conseguenza di sensazioni: il che è quanto dire, è delle idee, intuite in occasione delle sensazioni. Tolte adunque le idee, tolto è il linguaggio, tolto il ragionamento, anche quello che si faccia solo sulle sensazioni; chè di vero la sensazione non ragiona della sensazione.

Il sensista, ove giungesse a veder questo, n'avrebbe tale una scossa, che facilmente lo staccherebbe dal suo sistema; imperocchè non piace all'uomo rinunziare alla ragione e al linguaggio: e niuno professa il sensismo, se non a condizione che lo si lasci ragionare e parlare, cioè a condizione che lo si lasci smentire col fatto, il sistema che difende colle parole.

CAPITOLO L.

LA SOLA SCUOLA ITALICA TROVÒ, E FISSÒ LE TRE CONDIZIONI DELLA CONOSCENZA.

Or tutto ciò vedemmo essere stato noto agli uomini più perspicaci dell'antichità: alla più illustre delle scuole filosofiche, che comparisse sopra la terra, l'ITALICA. Fu pronunciato, che niun sapere è possibile se non a condizione che esistano degli enti intelligibili, a cui appartengano questi due caratteri, 1.° la semplicità, che fu detta anche *unità*, 2.° e la immutabilità, che dissero anco *eternità*, o necessità.

Queste due condizioni non si verificano nè rispetto al mondo materiale, nè rispetto allo spirito umano.

Quanto al mondo materiale, ella è cosa troppo manifesta.

Rispetto allo spirito, a vedere ch'egli non ha tanta *unità*, e tanta *immutabilità* quanta la verità ne richiede, basta di fare il confronto di lui colle idee.

Consideriamo prima la semplicità od *unità*. Io veggo qualsivoglia idea esser così semplice ed una, che io non posso farle nessuna giunta o sottrazione senza averla cangiata in un'altra, restando però la prima quella ch'ella era. Non posso io dunque che passare da un'idea all'altra colla mia attenzione, non mai recare in veruna la minima alterazione. All'incontro lo spirito è suscettibile di molte modificazioni (1) e di stati variatissimi fra di loro (2).

Consideriamo la *immutabilità*. Io veggo che è assurdo il pensare che la possibilità di una cosa abbia cominciato in un tempo, e che in un altro finisca. All'incontro non è punto assurdo il pensare che il mio spirito abbia cominciato, o ch'egli finisca: ciò non involge contraddizione.

---

(1) In quella parte nella quale sta l'identità dello spirito, si può dire che lo spirito sia immutabile, condizionatamente sempre alla sua esistenza; ma questo principio d'identità dello spirito non è qualche cosa che stia da sè, anzi dee essere necessariamente congiunto con una parte variabile. Nulla di questo nelle idee, nelle quali non si può già distinguere una parte variabile, ed un'altra non variabile.

(2) Platone nel *Sofista* parla di certi filosofi che negavano la perfetta immaterialità dello spirito, ma non osavano di far ciò delle idee, delle quali dicevano « od esser nulla, o certo non esser corpi »: *ἀποκρίνονται τὴν μὲν ψυχὴν αὐτὴν δοκεῖν σφίσι σῶμά τι κεκτῆσθαι. φρόνησιν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὧν ἠρώτηκας, αἰσχύνονται τὸ τολμᾶν, ἢ μηδὲν τῶν ὄντων αὐτὰ ὁμολογεῖν, ἢ πάντ' εἶναι σώματα διισχυρίζεσθαι.* A cui Platone mostrava le idee non esser nulla, e così gli stringeva a dover confessare che erano qualche cosa d'immateriale. Il grand'uomo si rallegrava assai di ottener questo da essi; perocchè diceva, « egli basta che ci concedano esistere qualche cosa d'incorporeo, per minimo ch'egli sia »: *εἰ γάρ τι καὶ σμικρὸν ἐθέλουσιν τῶν ὄντων συγχωρεῖν ἀσώματον, ἐξαρκεῖ.* In fatti dall'esistenza di enti che non abbiano estensione nè rapporto alcuno coll'estensione, dipendono tutte le più sublimi verità che nobilitano l'umana specie: la moralità, la generosità, la contemplazione del bello, la religione pende a questo solo punto. E la semplicità stessa dello spirito è un conseguente di quella delle idee: la semplicità di queste ci dà prova irrefragabile della semplicità di quello: anzi forma, e costituisce la stessa semplicità propria dello spirito.

Ma tutto questo non basta ancora, acciocchè sia possibile la cognizione umana: non basta che si dieno cose di una perfetta semplicità e immutabilità: egli è necessario che queste cose sieno quelle, in cui risiede questa singolare essenza della conoscibilità; che è pur qualche cosa di diverso, come già toccammo, da tutto il resto delle cose che sono nell'universo, dal corpo e dallo spirito.

Riassumendo adunque le tre condizioni che rendono possibile il conoscere, elle sono 1.° che esista questa essenza della conoscibilità, 2.° che questa sia perfettamente semplice, 3.° e che sia perfettamente immutabile. Tali sono i tre caratteri dell'*idea;* dove solo per ciò appunto risiede il principio del sapere.

E que' caratteri si trovano toccati dagli scrittori platonici, quando determinano l'oggetto della scienza, o della filosofia. « Ella tratta, dicon essi, di quelle cose che non sono corpo« ree, ma intelligibili, prive di materia ed eterne » (1). Colla parola « intelligibili » (*νοητα*) esprimono il primo carattere, che è quello di contenere l'*essenza intelligibile:* colla parola « immateriali » (*ἄυλα*) indicano la loro semplicità: e con quella di « eterne » (*ἀΐδια*) accennano la perfetta e necessaria immutabilità. L'*intelligibile* è sinonimo del *vero* preso come esemplare o norma delle cose, e che io chiamo più volentieri VERITA'. Però al vero attribuivano gli stessi caratteri che all'*intelligibile*. In un brano, conservatoci da Stobeo, di quell'antico che volgarmente si denomina Mercurio Trismegisto, al *vero* si attribuisce la semplicità e l'eternità con queste parole: « Egli non « è turbato da materia, nè circondato da corpo, è nudo, chiaro, « augusto, non suscettibile di alterazione e di mutazione » (2); e ancora: « Il vero è ciò che ha da sè solo il proprio essere, « e rimane per sè, quale esso è » (3); e di nuovo: « E tu pensa, « che solo vero è ciò che è eterno » (4).

---

(1) *Χωροῦσα διὰ τῶν ἀσωμάτων, καὶ νοητῶν, αὔλων τε καὶ ἀϊδίων.* Jamblic. in Protrept. ad Symb. 21.

(2) *Τὸ μὴ ὑπὸ ὕλης θολούμενον, μήτε ὑπὸ σώματος περιβαλλόμενον, γυμνὸν, φανὸν, ἄτρεπτον, σεμνὸν, ἀναλλοίωτον.* Stob. Serm. XI.

(3) *Τὸ ἀληθές ἐστι τὸ ἐξ αὐτοῦ μόνου τὴν σύστασιν ἔχον καὶ μένον καθ' αὑτὸ, οἷόν ἐστιν.* Stob. Serm. XI.

(4) *Σὺ δὲ νόει ἀληθές τι εἶναι τὸ μόνον ἀΐδιον.* Stob. Serm. XI.

E chi ben attende non può a meno di conoscere la giustezza di questa sentenza che il *vero* sia l'*intelligibile stesso;* perocchè la natura del *vero* è di essere nell'intelletto, e così pure quella dell'intelligibile (1). Però il torre le idee, che sono questo intelligibile essenziale, è un torre il vero; l'ammettere poi le idee, è un ammettere il vero: e però è un risecare dalla radice lo scetticismo.

Veduto poi, che quest'*essenza conoscibile* o idea è semplicissima, immutabile, eterna; egli è garantito al tutto il possesso del vero agli spiriti atti a intuirla, contro ogni opposizione, perocchè cessa ogni sospetto, che in tale essenza possa ingerirsi alcuna alterazione mediante l'intuizione dello spirito stesso. Conciossiachè come potrebbe lo spirito intuente mutare ciò che è essenzialmente immutabile? come cagionare alterazione in ciò che è semplicissimo per essenza, identico a sè stesso, eterno? come può intuire solo la forma apparente dell'idea, e non la reale, se essa idea non ha che una forma sola? e se tutte queste cose che si dicono dell'idea, appariscono appunto in quell'ente ideale che il nostro spirito intuisce, di guisa che se un'altra cosa vi fosse non veduta dallo spirito, non sarebbe più quella di cui si ragiona?

CAPITOLO LI.

SI CONTINUA: ANTICA DISTINZIONE FRA LA *SCIENZA* E L'*OPINIONE*.

E poichè il desiderio di promuovere fra di noi lo studio negletto de' più solidi pensatori, e massime degl'italici, mi ha condotto, come in altri miei scritti filosofici, così nel presente, a congiungere coll'esposizione de' miei concetti l'interpretazione delle celeberrime filosofie, di cui egli sembra, per così dire, aversi perduta la chiave; anche qui non mi terrò dall'indugiare un poco, cadendomi in acconcio, a chiarire una distinzione comunissima a' primi maestri della filosofia, i quali diligentemente separavano la *scienza* dalla *opinione*.

Dico, che mi cade in acconcio; perocchè vedemmo nel ca-

(1) Vedi il *N. Saggio* ecc. Sez. VI, c. II.

pitolo precedente, che ove sole s'avessero le sensazioni, non si potrebbe ragionare nè pure delle sensazioni, cioè non si potrebbe saper cos'alcuna, reso impossibile, o più tosto tolto via il sapere stesso: e così all'opposto, conservate le idee, è salvo il sapere; il quale in ciò che pronuncia è immutabile e necessario, e dicesi *scienza;* ma sempre egli pronunciar non può, attesa la natura de' suoi oggetti, e la limitata conginnzione che l'uomo ha con essi; e tale limitazione sua gli fa nascer quella persuasione, che già *opinione* venne denominata.

Or questo è ciò che io voglio un po' meglio chiarire, in servigio dell'antica filosofia, e delle dottrine che propugniamo.

Già dissi, che l'errore de' sensisti scettici ha il suo fondamento nella persuasione, formatasi loro nell'animo, che « se v'ha cognizione per l'uomo, questa non possa esser altro che la rappresentazione delle cose fattaci dalla sensazione ». Essi per un certo tempo prendono la sensazione, in vece che per un segno o effetto dell'azione delle cose, per un loro ritratto; e quando poi s'accorgono che questo preteso ritratto non è ritratto, allora diventano scettici. Or benchè, senza l'uso dell'intelligenza, e però senza le idee, essi non potrebbero dire della sensazione nè ch'ella è *ritratto* nè ch'ella è *segno;* tuttavia, conceduta e ammessa l'intelligenza giudicante delle sensazioni mediante le idee, egli è possibile l'uno e l'altro di quei due giudizj: cioè si può giudicare tanto che le sensazioni sieno ritratti delle cose, come che elle sieno meri segni di queste od effetti.

Ma è da notarsi, che l'uomo è inclinato per natura a fare il primo giudizio, sebbene in un modo pratico e provvisorio. E inclinato, per ragione di esempio, a credere che i colori, i suoni, gli odori ecc., appartengano in proprio ai corpi come qualità reali, loro inerenti, e non come effetti in noi prodotti. Quando nasce la filosofia, ella ritiene alquanto di tempo questo pregiudizio; e diviene nelle sue mani un vero errore, ciò che non era nella mente de' volgari; imperocchè il filosofo considera quella credenza come un vero rigoroso su cui argomenta, quando il volgo non la considera più che come un vero pratico, secondo il quale opera (1). Ora argomentare non si può a te-

---

(1) Nel *N. Saggio* fu parlato a lungo della natura de' giudizj provvisorj

nore di quel pregiudizio, senza che ne consegua lunga catena di errori; ma all'opposto, operare secondo lui, è al tutto privo d'inconvenienti.

Tuttavia quando la filosofia giunge a scuoprire che le sensazioni nostre non sono rappresentazioni delle cose, non può però mutare subitamente il linguaggio comune degli uomini. Che fa dunque ella? Pone delle dottrine: dà delle interpretazioni nuove al linguaggio comune: sentenzia, che il principio della verità non sono le sensazioni considerate come rappresentanti gli oggetti esteriori, ma che questo principio è al tutto diverso e superiore alle sensazioni, è un principio che discerne e pesa il valore di esse sensazioni, le limita ad esser puri effetti prodotti da una forza esterna in noi, indicanti bensì, ma non rappresentanti la loro causa. Ora una concezione della sensazione, che la fa conoscere a noi non per quello che mostra ma per quello che è, non per una rappresentazione ma per un segno, è un'*idea*. La filosofia dice adunque che la *scienza* sta nelle idee (1). Ma come si può distruggere la credenza volgare, che le sensazioni rappresentino le cose? La filosofia, in vece di volerla distruggere, lascia ad una tale credenza un pratico valore, e la chiama *opinione*. Ecco la distinzione fra la *scienza* e l'*opinione*, secondo il concetto più comune degli antichi.

Noi abbiamo veduto, questa distinzione essere il fondamento della scuola italica.

Volgiamo ora uno sguardo alla scuola di Elea, seconda gloria filosofica d'Italia. Noi troveremo anche in essa, abbracciata la medesima distinzione senza controversia, di guisa che le due scuole italiane di Pittagora e di Senofane si dividono per la varietà degli sviluppamenti, non de' principj.

---

e pratici che suol fare la massa degli uomini, e si sono assoluti da errore. Vedi Sez. VI, c. XIV, art. v.

(1) « Allora noi filosofiamo, » dice un antico spositore della filosofia italica, « quando veramente, e senza l'opera de' sensi e delle corporali funzioni (cioè senza prestar fede alle loro rappresentazioni) usiamo della « pura mente al comprendimento della verità, che sta nelle ESSENZE stesse, « in che sappiamo consistere la sapienza »; Οὕτως δὲ τὸ φιλοσοφεῖν ὡς ἀληθῶς καὶ ἄνευ αἰσθητηρίων καὶ σωματικῶν ἐνεργειῶν, καθαρῷ τῷ νῷ χρῆσθαι εἰς κατάληψιν τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας ἥπερ ἐπιγνωσται σοφία οὖσα. Jambl. in exposit. Symb. 15.

Il preteso panteismo di Senofane svanisce, ove si raffrontino i diversi passi degli antichi scrittori. Da questi risulta, che egli non confondeva già nella natura divina il mondo materiale. Egli solo avea trovato, l'essere intelligibile o l'idea dover esser Dio, perocchè dotata di caratteri divini; e meditando la natura dell'idea, s'era avveduto, che ella era semplice ed una, e che tuttavia racchiudeva l'essenza di tutte le cose, perciò che era *tutto*. Quindi disse, « l'*uno* essere *tutte* le cose, ed « essere immu-« tabile, ed esser Dio, non nato ovecchessia, sempiterno »; e a simboleggiare questa unità, eternità e semplicità, egli soleva usare, come i filosofi suoi contemporanei (1), la figura rotonda (2). La qual dottrina così viene esposta da Alberto Fabrizio: « Senofane sentì, che Dio fosse mente eterna, una, immu-« tabile, non soggetta a generazione nè a morte, viva, piena « di ragione e di senso, sempre stata e sempre futura, e simile « in tutto a sè stessa: all'opposto quelle cose che appariscono « a' sensi nostri, tutte constare di mutazione e di opinione, e « di nuovo doversi risolvere in quell'*uno*, in cui tutte sono con-« tenute, e onde tutte profluirono » (3); parole che mi sembrano

(1) Anassimandro (Cic. *De N. D.*) e la stessa scuola pittagorica dava a Dio simbolicamente la figura rotonda.

(2) *Xenophanes (dixit) unum esse omnia, neque id esse mutabile, et id esse deum, neque natum usquam et sempiternum, conglobata figura* (Cic. *in Lucull. XXXVII*). Quando anco Senofane avesse dato a Dio la figura rotonda, non come simbolo (comune a que' tempi, siccome io credo), ma come sua vera qualità, ciò non torrebbe la verità delle cose da me accennate. Perocchè non raro incontra, che nelle idee de' filosofi si trovino degli elementi pugnanti. Vorrebbe solo dire, che questo filosofo, che era giunto sicuramente al primo grado dell'astrazione, quello della materia, non era pervenuto al secondo, quello dello spazio, o come gli antichi dicevano, della materia matematica.

(3) Nelle note a Sesto Empirico, *Hypotyp.* L. I, 33. Questa sentenza di Senofane di fare Iddio cosa tutta intelligibile e immune affatto da ogni materiale elemento, come appunto sono le idee, manifestamente apparisce dai versi dello scettico Timone conservatici da Sesto, i quali sono:

« — insegnò un nume
« Non all'uomo simil, ma d'ogni parte
« A sè conforme, e in ogni loco uguale,
« Intelligibil tutto, e tutto mente ».

Εκτὸς ἀπ' ἀνθρώπων Θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντῃ
Ἀσκηθῆ ψαυστὸν * * ἠὲ νόημα.

contenere la vera mente di Senofane: il quale, secondo me, distinse al tutto l'essere intelligibile, cioè l'idea, dall'essere sensibile e materiale; e quella disse essere il *tutto*, perchè contiene il tutto ideale, e sola può chiamarsi *ente* per sè, come sola stabile, immutabile, necessaria, mentre le altre cose permutano, e non hanno l'essere per sè, ma il debbono mutare altronde. Nominò adunque quell'*idea* Dio, e questo Dio il nominò *tutto*, senza confonderlo però colla natura contingente, dalla quale anzi in tal modo immensamente lo divideva (1). Laonde il suo Dio è detto un Dio razionale (*λογικὸν*) (2); e dicesi, che voleva che fosse in tutte le cose (3), in quanto che le cose rispondono all'essenza ideale, e come dicevano poco esattamente gli antichi, la partecipano; colle quali maniere però egli distingueva manifestamente il Dio inesistente nelle cose, dalle cose stesse. Volendo credere a Diogene, il primo sarebbe stato Senofane a dire che « ciò che si fa è soggetto ad essere disfatto » (4); ma anche questa è veramente sentenza comune alla scuola di Pittagora, e tale che mostra Senofane lontano da un materiale panteismo.

L'opinione adunque del panteismo di Senofane nacque dall'aver egli distinto accuratamente l'*idea* dalle cose sensibili e soggette a corruzione, e dall'aver notato che quella ha in sè tutte le cose nella loro forma ideale. Questa mia interpretazione

---

(1) Cicerone, dopo esposta l'opinione di Anassimandro che faceva degli astri altrettante divinità, soggiunge: « *Tum Xenophanes, qui mente adjuncta, omne praeterea quod esset infinitum, deum voluit esse* (L. I *de Nat. D.*). In questo passo due cose si possono osservare; 1.° che Senofane non faceva già Dio tutte le cose anche finite, ma solo ciò che era infinito (*omne quod esset infinitum*), il che risponde a quello di Diogene, che mette fra i placiti di Senofane, Dio « essere insieme tutte le cose, mente, prudenza, eternità » (*σύμπαντα τε εἶναι, νοῦν, καὶ φρόνησιν, καὶ ἀΐδιον*); 2.° che il principio delle speculazioni di Senofane fu l'aver preso a meditare la parte intellettiva della natura delle cose (*mente adjuncta*); il che è appunto ciò che aveva fatto Pittagora. L'errore adunque di Senofane consiste solo nell'aver confuso con Dio l'ente puramente ideale, ciò che non è ancora *panteismo*.

(2) Sesto, *Hypotyp.* L. I, 226.

(3) *Ἓν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν Θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι.* Sesto, *Hypotyp.* L. I, 225.

(4) *ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι.*

riceve nuovo rincalzo dalla difesa fatta da Plutarco del discepolo di Senofane, Parmenide (1).

---

(1) Ciò che mi conduce a credere che Senofane ponesse la divisione fra le cose di scienza e quelle di opinione, si è la coerenza de' suoi pensieri, cioè l'aver egli formato un dio razionale abitante in tutte le cose, e l'averlo non pertanto distinto da tutto ciò che è sensibile, mutabile, perituro. Vero è che Diogene dice, che Parmenide non seguitò il suo maestro Senofane (L. IX, 21); ma questo io credo doversi intendere solo nello stabilire gli elementi dell' universo, ridotti da Permenide a due, mentre quattro ne voleva Senofane, e in altre cose simiglianti. Che se noi volessimo prestar fede a Sesto, egli parrebbe che Senofane distruggesse la *scienza*, e lasciasse solo l'*opinione;* e che Parmenide facesse il contrario, guarentisse la *scienza* agli uomini, e togliesse di mezzo l'*opinione* (Sesto, *Adv. Mathem.* VII, 110, 111). Ma ciò dimostrerebbe appunto, che la distinzione fra la *scienza* e l'*opinione* era fatta. Oltredichè Plutarco purga Parmenide da quella taccia; e Senofane sembra che solo in fine di sua vita inclinasse allo scetticismo, come rilevasi da' versi di Timone allegati da Sesto: nè potea certo dubitarne, allorquando riconobbe avervi qualche cosa d'immutabile e di universale. Sesto oltracciò esponendo in tal modo la sentenza di Senofane, dichiara di farlo giusta il parere di alcuni che così l'intendono.

Ad ogni modo, quando anco Senofane nella sua vecchiaja avesse tolto a dubitare della certezza dell'umano sapere, rimarrebbe tuttavia ferma la distinzione del senso come rappresentazione, e del ragionamento che fa uso delle idee; nè egli già avrebbe prestata più fede alle rappresentazioni sensibili, che sarebbe stato un rimbambire, dopo averne conosciuta la fallacia. Egli adunque sarebbe solo venuto a diffidare del ragionamento, osservando gli sbagli a cui va soggetto; e però l'avrebbe dichiarato buono a trovare la probabilità delle cose, in vece che la certezza. In questo sistema sarebbe stato sempre la *ragione*, e non il *senso* quello che avrebbe dato all'uomo tutto ciò che vi potesse aver di meglio nel conoscere, cioè la probabilità. Sono le stesse parole di Sesto che mi autorizzano a dir ciò; le quali non possono essere più chiare. Eccole: « Secondo la sentenza di lui (di Senofane), « ciò che giudica sarebbe la RAGIONE OPINABILE (τὸν δοξαστὸν λόγον), cioè « quella che abbraccia il probabile, e non quella che seguita ciò che è fermo « e stimabile »: Ωστε κριτήριον γίνεσθαι κατὰ τοῦτον, τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι, τὸν τοῦ εἰκότος, ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον (Sext. Empir., *Adversus Logicos*, VII, 110). Riman dunque sempre la ragione, e non la rappresentazione sensibile, il principio del sapere, secondo Senofane.

Di che apparisce, che Parmenide non si sarebbe scostato dal suo maestro Senofane ponendo nelle idee tutto l'umano sapere, ma solo nell'assegnare il grado di certezza a questo sapere; e l'uno e l'altro avrebbero egualmente riconosciuto quanto grande error sia il considerare le sensazioni come rappresentative delle cose. « Parmenide, dice Sesto, condannò la ragione opi« nabile, cioè quella che si fonda sopra percezioni manchevoli. Pose poi, « che ciò che giudica sia quella ragione la qual nasce dalla scienza, che è

Quest' ultimo, altro illustre italiano, fu pure accusato, come vedemmo, ch' egli, ammettendo solo l' idea, annientasse tutte le cose materiali. Ma Plutarco il difende validamente; perocchè egli « non niega, dice, le *sensibili* cose, ma mostra che cosa « sia l'*intelligibile* » (1). E dice, che « prima di tutti gli altri, e « l'istesso Socrate, vide nella natura essere l'*opinabile* e l'*intel-* « *ligibile* » (2). Ma questa distinzione fra l' opinabile e l' intel- « ligibile, fra l'opinione e la scienza, sebbene la facesse Parmenide prima di Socrate, non credo io che egli per questo fosse il primo a farla. Certo, lasciando Pittagora, che sembra averla posta a fondamento di sua dottrina (3), il suo maestro Seno-

« quanto dire da quella che non può errare, nè essere ingannata, rigettata eziandio la fede a' sensi ». Παρμενίδης, τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόγου κατέγνω φημὶ δὲ, τοῦ ἀσθενεῖς ἔχοντος ὑπολήψεις. τὸν δ' ἐπιστημονικόν, τουτέστι τὸν ἀδιάπτωτον, ὑπέθετο κριτήριον ἀποστὰς καὶ τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως. Sext. Empir. *Adversus Logicos*, VII, 111.

(1) Contro Colote.

(2) Ivi.

(3) Egli era un generale priocipio de' più antichi filosofi, abbracciato successivamente da tutte le scuole greche, quello che « il simile non viene compreso che dal simile » (ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι), il qual principio Sesto attribuisce a' Pittagorici (*Adv. Mathem.* VII, 92). Quindi « le cose intelligibili, o idee, dicevano noo esser comprese che dalla mente (νοητὰ ἀπὸ τοῦ νοῦ), le sensibili dal senso (πίστει), e le ombre o idoli delle cose dall'opinione (δόξα) (Vedi Jamblico L. III περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, c. VIII). In questo luogo di Jamblico si vedono accuratamente distinte le cose sensibili come sensibili, e le cose sensibili come ombre o idoli delle cose. In quanto sono sensibili, è il *senso* che le percepisce, ma io quanto si prendono per ombre, idoli, rappresentazioni, è l' *opinione*, cioè l'intendimento che erra, o se si vuol anco, è la *ragion pratica*. Da ciò sarà facile accorgerci, « l' opinione » degli antichi corrispondere ad un genere di ciò che io chiamo « persuasione ». La facoltà della persuasione è per me quel potere che ha l'anima nostra di persuaderci una cosa anche senza fondamento ragionevole: di che l'origine degli errori (Vedi *N. Saggio* Sez. VI, cap. XV).

Presso i Pittagorici è celebre la dottrina del quaternione attribuito all'anima, a cui si riferisce il luogo citato di Jamblico. Secondo Plutarco (*De Placit.* I, III) ed altri antichi, questo quaternione non era altro se non la distinzione de' quattro modi di percepire che davano all' anima, e che chiamavano co' nomi di *mente*, *scienza*, *opinione* e *senso* (νοῦν, ἐπιστήμην, δόξαν, αἴσθησιν). Nel passo di Jamblico, e in questo di Plutarco, la parola « meote » ha significati diversi; e tante volte presso gli antichi questi diversi significati producono equivoco, e rendono difficile assai l'intelligenza,

fane pose almeno la base di quella distinzione, separando le cose immutabili e non generate, ma divine (le idee), dalle mutabili, generate e periture, e alle prime sole concedendo di essere sede all'intelligenza.

Ma tornando a Parmenide, dice Plutarco ch' egli metteva « l' *intelligibile* nella forma dell' *uno* e dell' *ente*, chiamandolo « *ente*, come a dire eterno ed immortale, e *uno* per la simi« glianza di sè medesimo, e perchè non ammette differenza ve« runa », cioè per l'immutabilità sua. Nella forma poi inordinata, e che trovasi in moto, mette la « natura sensibile » (1).

Or ecco i due principj della *scienza* e dell'*opinione:* la scienza è l'intelligibile; l'opinione è il sensibile preso alla volgare, cioè come rappresentazione delle cose.

Quanto alla « scienza », dice Parmenide,

« Conoscer potrai il ver con mente certa »;

« cioè, spiega Plutarco, con mente che tocchi la natura *intel« ligibile*, e stante sempre nell'istesso modo:

« O per l'umane opinïoni, in cui
« Certa fede non è — ».

« Poichè, seguita Plutarco, l'opinioni degli uomini sono in« torno a quelle cose che ricevono mutazioni, moti e disugua« glianze d'ogni maniera » (2).

---

delle loro sentenze. La *mente* ora significa il principio intelligente, e così si prende da Jamblico; ora all'opposto lo stesso *intelligibile*, che più comunemente si chiamava *νοητὸν*, e così si prende nel passo di Plutarco. In questo ultimo passo due cose adunque appartengono all'intelligenza, la *mente* e la *scienza*, e due cose al senso, l'*opinione* e la *sensazione*. Per la *mente* adunque qui intendevano i Pittagorici le essenze delle cose o idee; per la *scienza* poi il ragionamento che noi facciamo connettendo e individendo le idee, affermando e negando (la prima facoltà nel nostro sistema si chiama *intelletto*, la seconda *ragione*). Per l'*opinione* poi ciò che presentano le apparenze sensibili, le quali s'ingeriscono nell'animo nostro come altrettante rappresentazioni delle cose; e pel *senso* le sensazioni considerate come mere sensazioni. Queste quattro cose, onde risulta la intelligenza, era il celebre quaternione che nominavasi ne' giuramenti pittagorici:

Per qui nostrae animae numerum dedit esse quaternum.

Vedi Macrob. *Somn.* I, 6.

(1) Contro Colote. (2) Ivi.

Sicchè Parmenide dava alla ragione il giudicare de' sensi stessi, e ammetteva che anche intorno ad essi si potesse conoscere il vero (1); ma insieme dichiarava illusorio e fallace il volgare giudizio, che prende il senso come rappresentante le cose; e il ragionare dietro a un sì fatto principio, il chiamava opinare (2). E che la fallacia de' sensi egli così la intendesse, manifestamente appare da due versi di Timone, che ci conservò Diogene, i quali parlano appunto de' simulacri sensibili, il che è quanto dire delle immagini delle cose, credute di vedersi nelle sensazioni:

« — Di Parmenide illustre
« Il grande spirto, che dicea de' sensi
« Illuderci gl'inani *simulacri* » (3).

Il fondo di questa dottrina fu costante nella scuola di Elea. Melisso, discepolo di Parmenide, insegnò pure, che tutto ciò che viene offerto da' sensi, la pluralità delle cose, è una pura apparenza relativa a' nostri sensi (τὸ ἐν ἡμῖν), ed è del tutto estranea alla conoscenza reale, alla scienza (4).

---

(1) Questa cognizione certa ed eterna delle cose sensibili e mobili può dirsi acconciamente « un vedere il mutabile nell'immutabile », cioè il sensibile nelle idee. Il pittagorico Archita dice appunto della mente, che « ella « è fatta sull'esemplare dell'uno » (cioè dell'idea da lei contemplata), e che domina nel corpo senza condizione di luogo, come l'uno ne' numeri: *ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unum in numeris.* Claudiano Mamerto, *De statu animae*, L. II, VII

(2) *Judicium rationem esse dixit: sensusque minus esse exactos et idoneos ad judicandum. Ait enim:*

Nec tibi communis sensus persuadeat unquam
Quicquam ut fallaces oculi, aut ut judicet auris,
Aut lingua, at ratio dirimat discrimina rerum.

Κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε· τάς τε αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν. φησὶ γοῦν·

Μή σε θεὸς πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
Νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν,
Καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον.

Lib. IX, Segm. 22.

(3) Παρμενίδου τε βίην μεγαλόφρονα, τὴν πολύδοξον,
Ος δ' ἐπὶ φαντασίας ἀπάτης ανενείκατο ὥσεις.

Lib. IX, Segm. 23.

(4) Vedi Arist. *Phys.* I, II-IV; III, IX; *De Coelo* III, I; — *De Sophist. elench.* XXVIII. — Simpl. *in Arist.* l. c. — Cic. *Ac Quaest.* II, 37. — Sesto *Hypot* III, 65; *Adv. Mathem.* X, 46. — Stob. *Ecl.* I.

Or poi, dopo stabilito il principio generale che le sensazioni non sono fedeli rappresentazioni delle cose esterne, questa scuola si applicò, come esigeva il natural corso dello spirito, ad esaminare e rilevare ragguagliatamente quali fossero tali infedeltà o discrepanze fra le sensazioni considerate come rappresentative delle cose, e le cose stesse. Già Parmenide e Melisso avevano cominciata una sì fatta investigazione, e portatala fino a negare che la sensazione fosse testimonio fededegno del movimento de' corpi.

Zenone, filosofo acutissimo, pure italiano, uditore ed amico di Parmenide, recò molto innanzi con incredibile sottigliezza questa indagine; e con essa screditò affatto tutto ciò che si volesse dedurre dalla sensazione quale rappresentazione delle esterne cose. Egli mostrò, che queste cose esteriori, ove fossero tali quali la sensazione ce le ritrae dinanzi, sarebbero piene di assurdi e impossibili: e pare che ne conchiudesse, con un salto veramente non logico di argomentazione, un assoluto idealismo.

Se egli è vero ciò che si afferma, che Zenone di Elea venisse per tal modo nell'idealismo, egli avrebbe guastata la filosofia eleatica, recandone all'eccesso il concetto fondamentale che era giusto. Imperocchè quand'anco egli fosse giunto a provare, che niente di tutto ciò che ci mostra la sensazione presa come rappresentativa è vero, ma anzi ingannevole tutto, rimaneva sempre a prendersi la sensazione come un mero segno; il che avrebbe dato luogo ad argomentare l'esistenza di un essere esteriore, sebbene tale di cui non ci sia offerta la forma e la intima natura; e questo potea e dovea guardare la scuola di Veggia dall'idealismo.

Per altro ciò che dissi è abbastanza a dichiarare la celebre e antichissima distinzione fra la *scienza* e la *opinione:* distinzione in cui convennero da prima le due più illustri scuole filosofiche fiorite presso di noi, la pittagorica e la eleatica: dall'Italia poi questa distinzione passò in Grecia, ed entrò, per quanto io credo, nella scuola jonica.

Anassagora, jonio, fu quello a parer mio, che approfittò dei lumi di Pittagora e de' suoi discepoli. Si disputa assai cercando che cosa fosse la *mente* aggiunta da questo filosofo alle cose, quando anche Talete avea riconosciuto la necessità di una mente.

Io credo probabile, che la mente di Talete non fosse che un principio attivo posto nella natura delle cose; all'incontro Anassagora, approfittando delle recenti dottrine di Pittagora, pose l'animo suo a meditare non pure sopra un principio *efficiente*, ma sopra una causa *esemplare*, cioè sopra un'idea del mondo preesistente al mondo stesso. Mediante questa considerazione egli potè separare al tutto la mente ordinatrice, dalla materia, ciò che non si potea fare col concetto d'una causa solamente effettrice (1). Imperciocchè non è altra via onde noi possiamo argomentare alla semplicità dello spirito, se non partendo dalla semplicità delle idee intuite dallo spirito (2).

---

(1) Che il merito di Anassagora stia in aver sceverata e divisa la *mente* dalla *materia*, che i suoi antecessori o confondevano con essa o a lei volevano per natura congiunta, apparisce dalle testimonianze degli antichi. Aristotele dice, che « egli pone la mente come principio massimo di tutte cose: « e sola essa di tutte le cose essere semplice, non mista, pura e sincera »: Πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων. μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι, καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν. ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν. De Anima, L. I, c. II. Il medesimo attesta Plutarco *in Pericle;* e Tertulliano *de Anima* aggiunge, che non solo Anassagora fece la mente pura da ogni mistura, ma tale che nè pure si può mescolare con cosa alcuna *(incommiscibilem)*; col quale attributo riconosciuto nella mente, o idea, egli venne a proteggere la verità e la certezza contro gli assalti di quegli scettici, che oppongono l'alterazione che può produrre in essa lo spirito che la concepisce; conciossiachè provato che l'idea non si possa mescolare con cosa alcuna, riman pura e uguale a sè medesima anche nello spirito.

(2) Io debbo notar qui nel C. M. una petizione di principio, che sola basterebbe a mettere in terra il suo sistema di filosofia. Egli parla dell'unità assoluta di pensiero (P. II, c. IV, 1), o dell'unità assoluta del nostro essere intellettivo (P. II, c. V, III), o dell'unità dell'animo (ivi), o del principio spontaneo (ivi). Egli dunque parte dall'*unità del soggetto* per ispiegare tutti i fenomeni intellettivi: Il principio nostro spontaneo non « cessa mai, dice, di radunare le idee in un cotal centro d'intellezione per« fetto ed indivisibile » (P. II, c. X, III). Da questa facoltà di unificare nella propria unità le percezioni, come pure da quella di dividerle, il C. M. deduce « due atti assai singolari: l'uno è di percepire più cose ad un « tempo —; l'altro di sentire isolatamente e in modo uno, intero e assoluto, « l'identico e il non identico, i quali per entro le cose giacciono quasi « sempre meschiati, indefiniti e interrotti » (ivi). Or di questo *identico*, che l'animo nostro percepisce nelle cose, il C. M. deduce tutte le idee universali. Ma v'ha di più. È l'unità del soggetto percipiente quella che produce interiormente il concetto della sostanza. Imperocchè « le sostanze, dice

Certo appare manifesto, che dal tempo di Anassagora la setta jonia, chiamata de' *fisici* da Aristotele, assunse un altro carat-

« il C. M., non si rappresentano all' animo nostro, salvo che per li loro « atti, cioè a dire per modi e accidenti simili, ovvero dissimili, ciascuno « de' quali in sè medesimo considerato ha forma finita e discontinua asso- « lutamente » (P. II, c. XIV, vi). Come veniamo noi dunque ad avere il concetto delle sostanze? Risponde il M., seguitando: « Nulla di manco il « pensiere in virtù della forza sua astrattiva ha potenza di ravvisare per « quei modi il continuo subbiettivo raffigurandovi una identità indivisa e « indeterminata, e perciò senza limiti e senza individua determinazione. « Così il nostro pensiero restituisce l' unità piena e intera delle sostanze « quale esiste di là dal fenomeno » (ivi). Qui io vorrei dimandare: se nel fenomeno manca l'unità sostanziale, se le cose non vengono presentate al senso come sostanze, in che modo sa egli il C. M., che l'intelletto restituisca piuttosto alle cose l'unità, di quello che sia gliela crei egli medesimo? come sa, che l'intendimento non dia più tosto egli alle cose la propria forma di perfetta unità, come sospettano i Kantiani, di quello che la trovi in esse realmente esistente? dall' istante che l'unità delle sostanze si conosce puramente in virtù dell'unità del soggetto che le percepisce, egli non ha modo di affermare meglio una cosa che l'altra; e però non è qui una via, da cui evitare lo scetticismo. Ma pure non questo voglio io qui principalmente osservare, ma come dissi, una petizione di principio. — E di vero, il C. M. deduce l'unità delle sostanze o delle idee universali dall' unità del soggetto intelligente. Or come conosce l'unità del soggetto intelligente? dall' unità del pensiero? e come l' unità del pensiero? non in altro modo che dall'unità e semplicità delle idee oggetti del pensiero. È dunque il pensiero che dà l'unità alle idee, o le idee son quelle più tosto che danno l'unità al pensiero? — Chiaro è, che sta la cosa in questo secondo modo. Non si può adunque passare dall' unità del soggetto intelligente all'unità delle idee: ma si dee prima conoscere l'unità e semplicità delle idee; e da questa poscia si dee argomentare efficacemente all' unità di quel soggetto che le intuisce, e la cui nozione tutta si compie in questo appunto d'essere intuente tali cose semplici. Chi voglia adunque procedere con diritto ragionamento, farà il viaggio contrario a quello che fece il C. M. In primo luogo mediterà la natura delle *idee*, e ne avviserà immediatamente l'assoluta semplicità e unità; indi egli indurrà l'unità e semplicità dell'*atto* che le intuisce; finalmente conoscerà l'unità e semplicità del *soggetto* di un cotal atto. E questa dirittura noi veggiamo ne' ragionari di Platone. Accennerò in prova quel passo del *Timeo* di questo filosofo, che viene anche citato da Sesto (*Adv. Mathem.* VII, 119), dove dice, che « come il vedere ricevendo la luce su- « bito si fa chiaro; l'udito sentendo l' aere percosso, cioè la voce, ne ri- « ceve la forma; l'odorato scernendo gli effluvii odorosi, piglia la specie « dell' odore, e il gusto accorgendosi degli atomi saporosi n' ha una rispon- « dente qualità; così pure l'anima dacchè riceve le idee incorporee, come « son quelle che si fanno ne' numeri e ne' limiti de' corpi, è incorporea ».

tere. Ella a questo tempo si diffida delle rappresentazioni dei sensi, e o ricorre a un principio di ragione per trovare il vero, o nega al tutto che si possa trovare (1), precipitando nel pirronismo. Chi raccoglie e mette a confronto i passi degli antichi scrittori risguardanti la storia della setta jonica, non potrà a meno di riconoscere l'influenza che sopra di lei esercitarono le due scuole italiane di Pittagora e di Senofane, che nella sostanza insieme s'avvengono (2).

Sesto Empirico, esponendo le opinioni degli antichi sul criterio della verità, dice, che « i primi i quali sembrano aver « introdotta la questione del criterio, sieno stati i fisici venienti « da Talete » (3). Or quali sono questi fisici venienti dal capo della scuola jonia? Il primo ch'egli nomina è Anassagora. Egli è dunque assai probabile, che Talete, Anassimandro e Anassimene ragionassero delle cose fisiche secondo l'apparenze sensibili, e nulla più (4). Ma fattesi poi celebri le speculazioni di Pittagora sulle idee, Anassagora ne fu scosso, ed indi venne a conoscere che non conveniva credere a' fenomeni sensibili come rappresentativi delle cose, ma che v'avea un altro principio, cioè l'*idea*, da cui dipendeva il conoscimento del vero (5).

Ed ecco qui come Platone deduca saviamente l'immaterialità e semplicità dell'anima dalle idee che ella intuisce, e non la supponga già, tentando poscia di spiegare con tale supposizione la semplicità delle idee stesse.

(1) Fra questi sono annoverati da Sesto, Anassano e Monimo: il primo, discendente da Democrito; il secondo, discepolo del cinico Diogene: « Anas- « sano e Monimo, dice (tolsero via il criterio della verità), perocchè sti- « marono le cose assimigliarsi all'immagine di una scena, o a quelle che « s'affacciano nel sogno o nella follia » (V. *Adv. Mathem.* VII, 88).

(2) Appunto perchè s'avvengono nella sostanza, io credo che gli scrittori antichi rade volte distinguono tre scuole, ma il più due, l'italica e la jonica.

(3) *Adv. Mathem.* VII, 90. Πρῶτοι δ'ἔδοξαν οἱ ἀπὸ Θάλεω φυσικοὶ τὴν περὶ κριτηρίου σκέψιν εἰσηλᾶσθαι.

(4) Questo è ciò che Teodoreto espressamente afferma: « I filosofi anté- « riori ad Anassagora, dice, non avevano ripensato se non quelle cose che « cogli occhi si veggono »: Αναξαγορας .... τῶν πρὸ αὐτοῦ γεγενημένων φιλοσόφων οὐδὲν περαιτέρω τῶν ὁρωμένων νενοηκότων, πρῶτος νοῦν ἔφησεν ἐφιστάναι τῷ κόσμῳ, καὶ τοῦτον εἰς τάξιν ἐκ τῆς ἀταξίας ἀγαγεῖν τὰ στοιχεῖα. *De Graec. Affect.* Serm. II.

(5) Ωστε ὁ μὲν Αναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι. Adv. Mathem. VII, 91.

Ed entrato in questo nuovo genere di ricerche, Anassagora trovò delle difficoltà assai gravi, che lo ritraevano sempre più dal credere alle apparenze corporee. Diffidò de' colori considerati come qualità inerenti a' corpi: e giunse a sostenere il paradosso, che « la neve era nera ». E s'egli avesse con ciò inteso, che essa non avea colore alcuno (essendo il nero la privazion de' colori), ma che il colore era una sensazione nostra, non si sarebbe egli certamente apposto (1).

Dal tempo adunque di Anassagora, secondo Sesto, i fisici, « rigettato il giudizio de' sensi, come di quelli che in molte cose « non erano fededegni, costituirono la ragione (*λόγον*) per giu« dice della verità delle cose » (2).

Or Sesto stesso qui osserva, che mediante questa dottrina di Anassagora, gli jonii si adunarono cogl'italici. Imperocchè egli nota non avervi altra differenza dalla dottrina di Anassagora a quella de' Pittagorici, se non questa, che quegli poneva a giudice del vero la *comune ragione* degli uomini, quando i Pittagorici volevano che la ragione per non errare fosse coltivata dalle ricevute discipline (3).

E qui Sesto entra a mostrare una consensione perfetta dell'italica e della jonia filosofia, quanto a quel principio che « solo

(1) Cic. *Ac. Quaest.* L. II, c. XXIII, XXXI. — Lact. L. V, c. III. — Sext. Emp. *Pyrrhon Hypot.* L. I, c. XIII. — Anassagora dicendo che la neve era nera perchè l'acqua di cui è formata era nera, supponeva forse nera l'acqua perchè diafana, e però perchè lasciando passar la luce, essa non ha colore alcuno. Altri argomenti, pe' quali Anassagora cominciò a diffidare della realtà de' colori ne' corpi, sono esposti da Sesto *Adv. Mathem.* VII, 91.

(2) Καταγνόντες γὰρ τῆς αἰσθήσεως ἐν πολλοῖς ὡς ἀπίστου, τὸν λόγον κριτὴν τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας ἐπέστησαν. Sext. *Adv. Math.*, VII, 90.

(3) *Quare Anaxagoras quidem communiter dixit rationem esse id quod judicat. Pythagorici autem rationem quidem dicunt, sed non communiter, verum eam quae accedit a disciplinis, quomodo dicebat etiam Philolaus:* Οστι ὁ μὲν Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι· οἱ δὲ Πυθαγορικοί, τὸν λόγον μέν φασιν, οὐ κοινῶς δέ· τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Φιλόλαος *Adv. Mathem.*, lib. VII, 91, 92. Questo placito de' Pittagorici che non facevano la ragione idonea a giudicare del vero se non ajutata dalla disciplina e dallo studio, accenna il carattere tradizionale della scuola di Pittagora, carattere da me già notato nel *N. Saggio*, Sez. IV, c. I, art. XXVI.

il simile può percepire il simile » (1). Ma un sì fatto principio generale l'attribuisce in proprio agl'italici: sicchè da questi apparisce essere trapassato agli jonii.

E prima accenna a qual modo gl'italici lo intendessero.

Essi dicevano, che la ragione (*λόγον*) era naturalmente contemplatrice di tutte le cose, e però dovea avere una cotal cognazione con tutte (2): ella, in cotal modo conteneva tutte le cose in sè, e voleano dire, che le conteneva nella loro essenza ideale. Or perchè poi alla mente o idea davano, nel lor linguaggio, l'appellazione di numero, perciò affermavano che

« Al numero somiglian tutte cose » (3);

il qual numero, o idea, lume della mente nostra, appellavano anche

« — dell'eterna natura
« Radice e schiuso fonte — » (4).

Or, che Anassagora si adunasse cogl'italici in queste sentenze, confermasi appunto dall'osservare, com'egli applicava alla spiegazione del conoscere umano, il principio generale che « il simile si conosce dal simile », alla stessa guisa che facevano i Pittagorici. Conciossiachè questi inducevano, come vedemmo, che l'anima avea la similitudine (l'idea) di tutte le cose: o, che è il medesimo, che avea tutte le cose in sè, non materialmente prese e nella loro sussistenza, ma nella loro idea o possibilità. Ora non altrimenti la intendeva Anassagora, come chiaramente attesta Aristotele. Perocchè tanto è lungi, che dal

(1) *ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον.* Sext. *Adv. Math.*, lib. VII, 91, 92.

(2) — *et cum (ratio) sit universorum naturae contemplatrix; habere quandam cum ea cognationem, cum sit naturâ comparatum ut simile comprehendatur a simili: θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως, ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκε.* *Adv. Math.*, lib. VII, 92.

(3) Vedi Sesto *Adv. Math.*, VI, 94.

(4) Ivi.

bisogno che avea la mente di esser simile a tutte le cose per conoscerle tutte, inducesse che la mente fosse materiale, che anzi da ciò appunto l'argomentava semplicissima, il che è quanto dire, non partecipe della natura individuata e sussistente delle cose, ma pura e scevra da questa, e non avente che la loro similitudine o idea semplicissima: « Dice (Anassagora) (così Ari« stotele), che tutte cose sono miste, eccettuato l'intelletto: « questo solo poi essere niente mescolato, e puro » (1). Or qual ragione di ciò adduce? Fece l'intelletto « non misto », soggiunge Aristotele, « acciocchè *superi e vinca,* che vuol dire acciocchè « conosca » (2). Ponea dunque Anassagora nell'animo 1.° la similitudine di tutte cose, cioè l'ente intelligibile, l'idea; 2.° ponea che questa similitudine fosse semplicissima. Or tale è quanto insegna l'italica filosofia.

E or tocchiamo un poco de' fisici, fioriti dopo Anassagora. Egli sarà assai facile di accorgersi, che ove anco non abbiano abbracciato al tutto lo stesso sistema, e sieno caduti eziandio nel materialismo, tuttavia veggonsi imbevuti degli stessi princìpj generali.

E quanto ad Empedocle (3), che noi di sopra abbiam veduto esser dichiarato materialista da Aristotele, qui ci piace osservare, come egli potrebbe essere inteso assai più benignamente. Certo, se noi ci atteniamo alla lettera, vedremo in alcuni de' frammenti rimastici di questo grande siciliano, il materialismo apertissimo. Ma al sistema suo letterale noi possiamo per avventura contrapporre quel sistema che ci risulta dalla coerenza de' suoi concetti, e che ci sembra perciò l'intimo e il

---

(1) Φησι (Αναξαγόρας) δ' εἶναι μεμιγμένα πάντα, πλὴν τοῦ νοῦ. τοῦτο δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρόν. *De Animo,* L. I, c. II.

(2) Ανάγκη εἶναι ἵνα κρατῇ· τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ. *De Animo,* L. III, c. IV.

(3) Empedocle è posto da alcuni fra i Pittagorici. Certo cosa mi pare, che le due scuole in Anassagora si veggono mescolarsi non poco. Empedocle fu discepolo di Anassagora e di Parmenide, il primo appartenente alla scuola greca di Talete, il secondo all'italiana di Senofane. Io reputo aver questo filosofo approfittato delle scuole d'Italia e di quelle di Grecia. Certo egli è collocato tra' fisici dagli antichi scrittori, e questi comunemente erano gli jonici. Egli scrisse anco in dialetto jonico, e non nel dorico, in cui erano scritte le opere de' più illustri Pittagorici.

genuino. E veramente, Aristotele trova il materialismo di lui in que' celebri suoi versi:

« Colla terra la terra, e veggiam l'acqua
« Coll'acqua, ed il divino aere apprendiamo
« Coll'aere, e il foco col lucente foco,
« E la discordia ed il concorde amore
« Per discordia ed amor noti si fanno » (1).

Poneva, com'è noto, due principj attivi, la discordia e l'amore; e quattro elementi passivi, la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco. Or ritenendo il principio dell'antiche filosofie (2), che « il simile non può essere conosciuto che dal simile », conchiudeva, che l'anima, la quale conosceva tutto, doveva esser simile a tutto, e avere in sè terra, acqua, aria, fuoco, discordia e concordia. Questa maniera di parlare porge certo l'idea di un grosso materialismo. Ma appunto perchè egli sarebbe sformatamente grosso, e nè pur degno di un bifolco, non conviene senza gravi cagioni attribuirlosi ad uom dottissimo, sopra tutto fiorito dopo Anassagora, e dopo le alte speculazioni italiane. D'altra parte egli scrive de' versi, pe' quali si suole usare uno stile metaforico, misterioso, portentoso; e a questo costume di usare il verso a sporre le filosofiche dottrine, deesi attribuire in gran parte l'oscurità delle sentenze degli antichi greci. Dunque egli è verisimile che Empedocle in que' suoi versi volesse dire nient'altro se non che « la terra sussistente si conosce colla terra ideale, l'acqua sussistente coll'acqua ideale, l'aria e il fuoco sussistente, coll'aria e col fuoco ideale, la discordia e la concordia reale, colla discordia e colla concordia ideale »; per sì

(1) Γαίν μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
Αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
Στοργὴν δὴ στοργῇ, νεῖκος δὲ γε νείκεϊ λυγρῷ.
Sext. Empir. *Adv. Logicos*, VII, 92.

(2) Sesto ci assicura, che questo principio fu abbracciato da tutti i fisici, cioè da' filosofi jonici: « Imperocchè, dice, trovasi una cotale opinione antica, come ho detto innanzi, e da' fisici altamente approvata, che le cose « simili si conoscano dalle simili »: Παλαιὰ γάρ τις, ὡς προεῖπον, ἄνωθεν παρὰ τοῖς φυσικοῖς κυλίεται δόξα περὶ τοῦ τὰ ὅμοια τῶν ὁμοίων εἶναι γνωριστικά, *Adv. Log.*, VII, 116.

fatto modo, che nella mente v'aveano tutte queste cose, non però materialmente prese (ciò che sarebbe stato non più ignoranza, che pazzia), ma prese idealmente, cioè nelle loro idee: il qual concetto, volendolo poi il nostro poeta vestire di tal foggia che il rendesse portentoso e misterioso, lo spose dicendo, che l'anima di tutte queste cose si componeva. E ciò che a intendere per tal modo Empedocle mi conduce, oltre le ragioni toccate sono anche le seguenti.

1.° In sì fatta guisa inteso, io veggo entrare il filosofo d'Agrigento nella storia progressiva della filosofia qual conveniente anello; quando dalla serie di essa storia sarebbe al tutto staccato, e come un fuor d'opera, intesolo altramente. Perocchè esso si mette in tutta concordia, a questa guisa, co' filosofi che il precedettero, cioè colla scuola jonica modificata da Anassagora per l'influenza delle scuole italiane, ond'ebbe nuovo lume il discepolo di Anassimandro.

2.° Il principio da cui parte Empedocle è quello antichissimo, che « ogni simile è conosciuto dal simile » (*ὑπο τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον*). Or questo principio non esigeva già di comporsi l'anima di tutti gli elementi materialmente presi; ma solo esigeva che nell'anima ci fossero le *similitudini* di tutte le cose, o sia le idee.

3.° Se Empedocle avesse creduto che ci bisognasse la stessa materia per conoscere la materia, egli dovea porre nell'anima tutto intero il mondo; perocchè ne sarebbe seguito, secondo un tal modo di ragionare, che un poco di materia non avrebbe potuto bastare che a conoscerne un altro poco, e non più.

4.° Trovo che nell'antichità stessa Empedocle venne inteso più ragionevolmente di quello che faccia Aristotele. E veramente Sesto Empirico giunge a metterlo insieme con Platone e con tutta la scuola di Pittagora. Egli espone prima, come Platone, a mostrar l'anima incorporea e al tutto semplice, usasse quel modo di argomentare che abbiam veduto adoperato da Anassagora, e che sta in riconoscer l'anima semplice perchè intuente le idee, che sono essenzialmente semplici. Dopo di che soggiunge: « E tale essendo l'opinione di quelli che di molti « secoli ci hanno preceduto, fu sembrato trovarsi nella opinione « stessa Empedocle; e avendo egli posto, che le cose tutte con-

«stano di sei principj, pose altresì sei essere i criterj del vero, «ove scrisse,

«Colla terra la terra, e veggiam l'acqua
«Coll'acqua, ed il divino aere apprendiamo
«Coll'aere, e il foco col lucente foco,
«E la discordia ed il concorde amore
«Per discordia ed amor noti si fanno» (1).

Questa interpretazione di Sesto è a capello l'interpretazione che noi diamo a' versi dell'agrigentino filosofo.

5.° Finalmente questa sola interpretazione può conciliare Empedocle con sè stesso, e porlo in accordo collo sviluppamento della filosofia nel suo secolo, a cui il sappiamo esser giunto. Perocchè ci è noto, che Empedocle pervenne, con tutti i filosofi jonii dopo Anassagora, a diffidarsi della rappresentazione de' sensi: e avea conosciuto, che non ne' sensi, ma nella ragione sola si può cercare il criterio del vero; solamente, che egli distingueva la ragione divina, dall'umana; e a questa non attribuiva se non il potere di trovare il vero probabile, anzi che il certo, come vedemmo esser avvenuto di pensare a Senofane in sua vecchiezza. Odasi anche qui Sesto: « Altri vi furono, «che dissero, giusta la sentenza di Empedocle, non doversi «giudicare la verità co' sensi, ma colla diritta ragione: la ra«gione poi esser parte divina, parte umana; delle quali la di«vina essere ineffabile, atta a parlarsi l'umana » (2).

Per tutte le quali cose con senno scrisse lo Scinà, che, « a «creder d'Empedocle, le sensazioni sono reali. Ma le medesime

(1) Τοιαύτης δ' οὔσης παρὰ τοῖς πρεσβυτέροις δόξης, ἔοικε καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς ταύτῃ συμπεριφέρεσθαι, ἕξ τε οὐσῶν τῶν τὰ πάντα συνεσταχυιῶν ἀρχῶν, λέγειν ἰσάριθμα ταύταις ὑπάρχειν τὰ κριτήρια, δι' ὧν γέγραφε,

Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
Αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
Στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

Sext. Empir. *Adv. Log.*, VII, 120, 121.

(2) Ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ λέγοντες κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα, κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας, οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου, τὸν μέν τινα θεῖον ὑπάρχειν· τὸν δὲ ἀνθρώπινον· ὧν τὸν μὲν θεῖον, ἀνεξοιστον εἶναι· τὸν δὲ ἀνθρώπινον, ἐξοιστόν. *Adv. Log.*, VII, 122.

« non rappresentan mai le qualità che ne' corpi appariscono; « null'altro essendo, che altrettanti modi del nostro sentire » (1). E ancora: « La scuola jonia avea talmente confuso le sensa- « zioni cogli oggetti, che scambiava questi con quelle, e tenea « le une, non altrimenti che immagini fedelissime degli altri. « Non così pensarono i corpuscolisti (2). Questi separarono, dirò « così, le sensazioni, dagli oggetti che le cagionano e muo- « vono, ed ebbero quelle come soli e semplici modi, quali di « fatto sono, del nostro sentire. — Costoro quindi solean chia- « mare cognizioni di apparenza e di *opinione*, e non già di ve- « rità e di realtà, quelle che si traggon da' sensi » (3).

Or veniamo ad altri discendenti della scuola jonica (4). Tro- veremo il perpetuo carattere ritenuto da questa scuola dopo Anassagora, di aver cioè rigettate le rappresentazioni de' sensi, e tenuta la ragione come percettrice della verità.

Di Eraclito, ecco ciò che leggiamo:

« Parendo che l'uomo sia fornito di due stromenti a cono- « scere la verità, il senso e la ragione, Eraclito, come que' fisici « di cui innanzi abbiamo parlato, stimò che il senso non sia « degno di fede; e pose, la ragione esser quella che giudica; — « non qualsivoglia ragione però, ma quella che è comune e di- « vina » (5). Sicchè: « quello che piace a tutti, egli dicea degno « di fede, come quello che si comprende dalla comune e divina « ragione: ma quello poi che ne pare ad un solo, non esser de- « gno di fede, per la cagione contraria » (6).

---

(1) *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle*. Palermo 1813, t. II, facc. 97.

(2) I corpuscolisti non nacquero se non quando le due scuole italiana e greca avevano già mescolate, per così dire, le loro acque. Comparisce il sistema corpuscolare in Anassagora, che ogni cosa dedusse dalle particelle simili; e in Anassagora parimente si trova essere avvenuto il mescolamento delle due filosofie, come osservai; e questa è chiave di tutta la storia della filosofia antica.

(3) *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle*. Palermo 1813, t. II, facc. 96.

(4) Io chiamo questi filosofi, discendenti della scuola jonica; perchè sono più sollecito di classificarli secondo le loro dottrine, che secondo i loro nomi.

(5) Ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ἐπεὶ πάλιν ἐδόκει δυσὶν ὠργανῶσθαι ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν, αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ, τούτων τὴν αἴσθησιν παραπλησίως τοῖς προειρημένοις φυσικοῖς ἄπιστον εἶναι νενόμικε. Sext. Emp., *Adv. Logic.*, VII, 126.

(6) Ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ

Democrito stesso è al tutto sfiduciato delle sensazioni. Egli « toglie via, disse Sesto, quelle cose che appariscono a' sensi « (φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι), e afferma, che di tutte le cose « sensibili niente apparisce secondo la verità, ma solo secondo « l'*opinione:* Il vero non essere se non nelle cose che sono: e « sono unicamente gli atomi e il vacuo » (1). Egli reca più luoghi di Democrito a provar ciò, dopo i quali conchiude, che « anche per sentenza di Democrito la *ragione* è quella che giu- « dica, la qual ragione egli chiama *genuina cognizione* » (2), e dichiara che ella è « segregata da tutte le sensazioni » (3). Nè sarà inutile altresì qui notare, come, secondo Laerzio, Democrito fosse discepolo del vecchio Anassagora, dal quale sembra aver tolto, in parte o in tutto, la dottrina del criterio della verità (4).

καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δὲ τινι μόνῳ προσπίπτον, ἄπιστον ὑπάρχειν, διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν. Sext. Empir. *Adv. Logic*, VII, 131.

Aristotele poi, nel IV della *Metaf.* Lez. XII, afferma, che Cratilo ed altri seguitatori d'Eraclito *si* abbandonarono allo scetticismo perchè non videro niente d'immobile nella natura: ed aveano per certo, che senza qualche cosa d'immobile e di costante non può darsi in modo alcuno cognizione.

(1) *Δημόκριτος δὲ, ὅτι μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι, καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατὰ ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν· ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν.* *Adv. Log.*, VII, 135.

(2) *Οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦτον ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον, ὃν γνησίην γνώμην καλεῖ.* *Adv. Log.*, VII, 139.

(3) *Dicit autem (Democritus) ad verbum: « Cognitionis duae sunt species: altera genuinu, altera tenebricosa. Et tenebricosae quidem sunt haec « omnia, visus, auditus, olfactus, gustus, tactus. Genuina autem, quae est « ab ea secreta »: Λέγει δὲ κατὰ λέξιν. γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν, γνησίη· ἡ δὲ, σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοὴ, ὀδμὴ, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκρυμμένη δὲ ταύτης.* Sext. Empir. *Adv. Log*, VII, 139.

(4) Laerzio, IX, 34. Che pigliasse da Anassagora, si dice in questo luogo di Sesto: *Diotimus autem dicebat ex ejus sententia esse criteria veritatis tria. Ad eorum quidem quae non sunt evidentia comprehensionem, ea quae apparent, ut dixit Anaxagoras: quem propterea laudat Democritus. Quaestionis autem, notionem. « De quolibet enim, o fili, unum est principium, scire « id de quo est quaestio ». Eligendi autem et fugiendi criterium, affectiones* = *Διότιμος δὲ, τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια. τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως, τὰ φαινόμενα, ὥς φησιν Ἀναξαγόρας· ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ. ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν· περὶ παντὸς γάρ ὦ παῖ μία ἀρχὴ τὸ εἰ-*

Per tutte le quali cose ragionate fin qui apparisce manifesto, come le tre più antiche famiglie della italiana e greca filosofia, alle quali si riconducono i dettami di quanti in Grecia poscia filosofarono, vennero concordemente a riconoscere, 1.° che le sensazioni come rappresentative delle cose esterne non meritano alcuna fede; 2.° ch'esse perciò non porgono allo spirito niuna cognizione, ma solo mettono in lui un *segno*, dal quale può l'uomo argomentare alcune verità; 3.° che ad argomentare dalle sensazioni tali veri, essenzialmente diversi dalle sensazioni, uopo è, che, oltre le sensazioni, sia in noi una facoltà la qual *giudichi* delle sensazioni mediante le *idee*, e per tal modo costituisca il sapere umano. Questa facoltà fu chiamata *ragione*.

CAPITOLO LII.

DICHIARAZIONE PIÙ AMPIA DELLA TEORIA DELL'ESSERE, E DELLA PRODUZIONE DI TUTTE LE IDEE DA ESSO.

Ma egli è tempo che io mi faccia incontro a una difficoltà, la qual dee esser nata nelle sagaci menti di coloro ch'ebbero il tempo da legger queste cose. E spero di farlo con chiarezza maggiore, ove io tolga a ragionar di essa con alcuno, sì come per lo passato ho fatto, quando una materia alquanto involta e scabrosa ebbi alle mani. Io sporrò dunque ciò che ho nell'animo, nel seguente

DIALOGO.

M. Voi mi mostraste, che le idee sono essenzialmente diverse dalle sensazioni, immuni da ogni sentimento soggettivo e corporeo, di natura loro eterne, impassibili, di una semplicissima forma, la quale o è veduta dallo spirito o non è; il che ci garantisce l'oggettiva e assoluta loro verità; e che finalmente in esse risiede l'*essenza conoscibile*, che tutt'altrove in vano si cercherebbe. Ci ho pensato; e mi chiamo convinto. Solo non

---

δέναι περὶ ὅτου ἐστὶν ἡ ζήτησις. αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς, τὰ πάθη. Adv. Logic., VII, 140.

trovo la via di conciliare tutto ciò col vostro sistema dell'unico *ente* ideale.

A. Che difficoltà ci avete?

M. Non ponete voi una sola idea aderente allo spirito umano per natura, quella dell'essere?

A. Sì.

M. E l'altre non sono tutte acquisite?

A. Sì.

M. Or come sono acquisite, se sono eterne?

A. Sono eterne, ma non per questo necessariamente vedute sempre dallo spirito: lo spirito le acquista pur allora che le intuisce.

M. Ma voi dite ancora, che lo spirito nostro le forma, le produce queste idee.

A. Vero è, che io uso queste maniere di dire; ma dichiaro anco come io le intenda.

M. Cioè?

A. Lo spirito produce, o forma le idee che sono diverse dall'idea dell'essere indeterminato, col determinare l'idea dell'essere; cioè col restrignerla entro certi confini; col farle per così dire il contorno di cui ella è priva, tale quale si vede da noi per natura. Sicchè voi vedete, che tutte le idee non sono altro, che sempre l'*essere ideale* variamente determinato; e questa è la ragione perchè voi m'avrete udito dire le tante volte, che v'ha un'idea sola.

M. Piacerebbemi da vero una dottrina che semplificasse tutto il sapere umano ad una sola idea; ma forte è a me l'intendere questo sermone. Quella pianta è egli la stessa cosa con questa pietra? l'acqua di questa peschiera ha ella nulla di comune col sole che in essa riflette?

A. Maurizio mio, noi parlavamo d'idee, e non di cose.

M. Ma se son diverse fra loro le cose, non saranno diverse anche le idee delle medesime?

A. Non è questo un diritto ragionare: ed è opposto al buon metodo, conciossiachè è un ragionare dietro de' principj supposti *a priori*, e non provati, che è quell'errore a cui io fo, come sapete, tanta guerra. Che necessità trovate voi, che le idee sieno altrettanto distinte quanto le cose? e che l'*essere*

ideale abbia le stesse leggi dell'*essere reale?* A poter affermar ciò, il buon metodo prescrive di affissare l'occhio osservatore dello spirito nell'essere ideale, e nell'essere reale, e con osservare queste due forme dell'essere attentissimamente, rilevarne le loro speciali proprietà. Le proprietà o qualità delle cose e delle idee non conviene immaginarle, ma osservarle.

M. Ma io dico: O l'essere ideale mi mostra quello che è nell'essere reale, o no. Se lo mi mostra, nell'essere ideale debbono cadere le stesse distinzioni che nel reale; se nol mi mostra, egli non è atto a farmi conoscere l'essere reale, e torna falso ciò che voi dite, nell'essere ideale consistere la conoscibilità delle cose.

A. Maurizio dolce, sempre lo stesso errore di metodo, sempre uno sfuggire l'osservare. Voi ben potreste immaginarne di questi appariscenti ragionari *a priori* un monte, accavallare gli uni sopra gli altri, farne riuscire un viluppo ingegnosissimo, finissimo, ammirando. E poi? il vero abiterebbe in un altro luogo; e voi non n'avreste mai veduto la faccia. Permettete che vel suoni un'altra volta: Non è con de' raziocinj costruiti sopra alcuni principj generali, i quali bene spesso vengono supposti più generali che non sono, che si trova il vero; ma sì con delle accurate osservazioni della natura.

M. Ma che volete voi osservare nel caso nostro?

A. Come veramente avvenga il fatto della conoscenza. Ditemi: quando voi nella vostra mente aveste concepito il disegno di una casa, o, che è il medesimo, la casa ideale, non basterebbe questa sola idea perchè voi poteste fabbricare anche una città di case tutte uguali a quella vostra casa ideata? avreste voi bisogno d'altri disegni? non basta un tipo solo a rappresentarle tutte nel vostro spirito, trattandosi di case uguali? E pur le case reali son molte, quando l'idea resta una sola: non fa bisogno adunque che tutte le distinzioni che vi sono nelle cose cadano altresì nelle idee, e viceversa.

M. Questo l'intendo io benissimo. Ma non veggo però, che quell'idea sola bastasse a farmi conoscere tutte le molte case che avrei fabbricato secondo quel tipo. Io debbo aggiungere qualche cosa a quella mia idea, acciocchè io conosca che le case reali ad esempio, che compongono la città di cui mi parlate, sono

diecimila. Perocchè io potrei anco avere il disegno in testa della casa, e non averne fabbricata alcuna, nè pensare ad alcuna di reali.

A. Vero è quello che dite, Maurizio mio, che io non posso conoscere le casi reali e la loro moltiplicità, se io non aggiungo qualche cosa alla casa ideale che ho nella mente. Ma sta qui appunto la questione, a cercare che cosa sia questo qualche cosa che debbo aggiungere all' idea della casa. Ell' è la questione di fatto che si dee risolvere, e alla quale io vi richiamavo.

M. Non può essere che qualche altra idea.

A. Il solito precipizio! il solito « non può essere! » il solito ragionare *a priori*, in luogo di osservare: indovinare, in luogo d'interrogare la natura. — Ditemi, quelle case non le abbiam supposte noi tutte uguali?

M. Uguali.

A. Sono fatte adunque secondo un'idea sola, o secondo più?

M. Secondo un' idea sola, secondo un solo disegno.

A. L' esser molte o poche, reali o possibili, moltiplica dunque i disegni?

M. No.

A. Dunque non moltiplica le idee.

M. Ma come si conoscono elleno adunque nella loro realtà e moltiplicità?

A. Dovete conchiudere intanto voi stesso: « non col moltiplicare le idee, non col moltiplicare i tipi; perocchè il tipo o l'idea è un solo di tutte; dunque in altro modo » : questa è la prima conchiusione che dovete mettere a parte.

M. Ma v' ha egli un altro modo di conoscere le cose fuori che per le idee?

A. Ripetovi, consultate la natura, e il saprete. Chi vi autorizza a dire che non vi possa essere?

M. Veramente io non so immaginarmi, che nulla si conosca senza che se n' abbia l' idea; perocchè che cosa io intendo di ciò, di cui mi manca l'idea?

A. Niente, niente al tutto intendete di ciò, di che vi manca l'idea. Ma questo prova bensì, che vi bisogna sempre l' idea a conoscere; ma non prova mica, che colla sola idea conosciate tutto. Notate bene la distinzione. E non potrebb' egli es-

sere, che la cognizione nostra delle cose cominciasse coll'idee, ma ella poi si rendesse compita con qualche altra cosa diversa dalle idee? in tal caso l'idea c'interverrebbe sempre, ma non sola.

M. Come fia possibile?

A. Restringetevi a considerare l'idea di un oggetto, pura da ogni altra aggiunta. Con tale idea voi vi avete, quasi direbbesi, la cosa in progetto: ma la sola idea della cosa non dice certamente che la cosa realmente sussista.

M. Se l'idea è di cosa sussistente, mi dice che sussiste; se è di cosa possibile, non me ne mostra che la possibilità.

A. Noi entriamo nell'un via uno. Io vi dimandavo prima, se l'idea o il tipo d'una casa sussistente sia diversa dall'idea o tipo ideale d'nna casa possibile. Quando ho io concepito nell'animo il disegno d'una casa, questo disegno si cangia egli, perchè io fabbrichi la casa o non la fabbrichi?

M. Il concepito disegno non si cangia; ed or veggo, che se per idea intendete il tipo o disegno ideale d'una cosa, questo è al tutto indipendente e diverso dalla cosa realmente esistente, e non contiene nè mostra che la cosa possibile. Ma tutto sta a vedere, se questa definizione dell'idea sia la giusta.

A. Maurizio mio, non vogliam contendere di parole fra di noi. Io non cerco, come gli altri abbian definito l'idea: nè mi obbligo a mantenere le loro definizioni: poichè da me non si può richiedere nulla più se non che io dichiari quello che intendo per idea, mantenendo poscia costantemente il valore definito della parola. Ora questo io fo. E se voi trovate che io scambi il significato della parola durante il ragionamento, fatemene avvisato, riprendetemi; ma se la uso nello stesso significato sempre, non dovete averci che apporre. E avvertite, che io ben credo, il significato che io do alla parola *idea* esser quello appunto dell'uso universale di tutti i secoli; ma il provarvi ciò, sarebbe un uscire di filosofia, e uno entrare in filologia, dove io non voglio mettere il piede, lasciando più tosto a voi razzolare ne' classici, come solete fare, avverando se io colga nel giusto e proprio valore dato dall'uso a quella parola. Ma per ora, egli è più corto che voi prendiate a dirittura la parola *idea* come parola da me imposta all' *essenza conoscibile* della cosa; e così prendendola, voi vedrete che l'idea non è mai di

cosa sussistente, ma sempre di cosa considerata nella possibilità sua.

M. Al tutto m'arrendo a prendere questo vocabolo *idea* come voi volete; e intendo assai chiaro, che la vostra idea non fa conoscere la cosa sussistente, ma la possibile solamente; e però altresì, che il dire « idea di cosa sussistente », è un favellare equivoco od inesatto. Ma riman sempre che mi spieghiate, con che altro mezzo conosciamo noi le cose sussistenti. E poi, quando anco le idee non ci facciano conoscere le cose come sussistenti, ma solo le cose come possibili, io vi dimando, non sono eglino anco i possibili diversi tra loro? Un cane possibile, sarà egli il medesimo di un leone pure possibile? le essenze di cose diverse non saranno diverse?

A. Voi m'incalzate con troppi dimandi, ed io non posso rispondere che ad uno per volta. Prima voglio che osserviate, come noi col colloquio nostro abbiam pur fatto qualche passo innanzi, verso quello che cercavamo.

M. Non veggo.

A. Non abbiam detto noi, che molte case uguali non hanno che un'idea sola?

M. Sì.

A. Dunque, sebbene un'idea sola di una cosa non ci dica se v'abbiano cose sussistenti, nè se ve n'abbiano molte o poche; tuttavia ogni qual volta conosciamo delle cose fatte al disegno di quella idea, noi ricorriamo sempre a quella identica idea; e diciamo, a ragion d'esempio, « questa cosa risponde a questa idea ». Non riman dunque a spiegare se non la percezione di questa cosa reale e sussistente, la quale ci avvisi che la cosa, che abbiamo in idea, è anco realizzata.

M. Questo è appunto quello che io cercavo.

A. Non siamo noi stessi una cosa reale e limitata?

M. Indubitatamente.

A. E le cose reali limitate, non sono divise per le proprie limitazioni le une dalle altre?

M. Anche questo parmi certissimo.

A. Tuttavia non possono agire le une sulle altre?

M. Il fatto lo mostra.

A. Se la cosa dunque è sussistente, ella è divisa da noi, ma

ella può però, comecchessia, far pervenire a noi la sua azione, e così modificare il sentimento fondamentale di noi stessi. Or questa modificazione di noi stessi non è certo la cosa sussistente fuori di noi, e però non è ancora percezione distinta di cosa alcuna (sebbene si soglia chiamare percezione sensibile, ed io stesso adopero questa maniera di dire (1)). Ma non è egli vero, che v'ha un principio dentro di noi, pel quale diciamo « noi siamo modificati, dunque v'ha una cosa che ci modifica? »

M. È un fatto.

A. E qui comincia la *percezione* delle cose sussistenti diverse da noi. Ella non era ancora, quando esisteva solo la modificazione nostra; ma tostochè il principio ragionante da quella modificazione ha conchiuso « dunque v'ha un ente diverso da noi che ha operato in noi », la percezione di quest'ente è compiuta. Conciossiachè ci sarebbe egli percezione oggettiva, se non allora che noi cominciamo ad accorgerci dell'esistenza di un ente? La parola percezione suppone l'ente percepito; e non è percepito, se noi non abbiam detto a noi stessi che sia. Alla percezione adunque di una cosa sussistente diversa da noi, si richiede la *modificazione nostra*, e il *principio ragionante*, che da quella modificazione induca un ente, che è quanto dire un diverso da noi.

M. Parmi fin qui d'intendere; proseguite.

A. Riman dunque a vedere, che sia questo *principio ragionante* che da una modificazione nostra induce un ente da noi diverso. Primieramente è da badar qui con tutta attenzione, che un ente da noi diverso, e una modificazione nostra, sono cose disparatissime e contrarie; sicchè non si può mica dire, che l'ente da noi diverso sia la stessa nostra modificazione lavorata da noi e trasformata.

M. Mel diceste altra volta.

A. Come dunque il principio ragionante da una cosa può conchiudere all'esistenza di un'altra tutto diversa da quella?

(1) La ragione per la quale io ritengo il nome di « percezione sensibile », e l'applico alle sensazioni considerate in relazione coll'agente che le occasiona si è perchè non si dà passività, dove non si senta veramente una forza. Il corpo adunque che agisce nell'anima nostra, sebbene non vi spieghi in essa la sua intera natura, entra però e comunica ad essa la sua forza.

onde ne piglierà l'*idea* di quest'altra cosa, quando la prima nulla contiene che le rassomigli? Supponete la sensazione del bianco, e tutte l'altre sensazioni che una casa in noi cagiona: certo è, che non hanno a far nulla colla casa stessa murata a calce e sassi. E pure da quelle sensazioni noi passiamo tosto a dire « colà c' è una casa »; e così celeremente e abitualmente facciamo questo passaggio, che peniamo ora molto a credere che la casa non sia il complesso delle sensazioni nostre; di guisa che il bianco che veggiamo, l'attribuiamo in proprio alla casa stessa, e non pensiamo che sia una modificazione nostra.

M. Verissimo.

A. Come adunque, dobbiam cercar noi, il principio ragionante fa questo passaggio? onde trova egli l'*idea* di un ente fuori di noi?

M. Veggo bene, che la sensazione non la può dare questa idea. Ma nè pure oserei dire, che io avea l'idea di quella casa prima di vederla. Perocchè se io, dopo veduta la casa, so d'averne l'idea, non capisco io, come non dovessi saper d'averla anche prima, quando l'avessi.

A. E per questo appunto nè pure io dico, che l'idea della casa preesista nell'anima nostra innanzi che abbiamo noi veduta casa alcuna (1).

M. Come dunque dal non aver noi l'idea della casa, siamo pur venuti ad averla quando vedemmo da prima delle case, sebben una cotal vista non sia più che una modificazione nostra?

A. A trovare un' uscita conviene analizzare diligentissimamente l' idea di una casa. Ditemi adunque, che cosa è una casa?

M. Un luogo da abitare, di una certa forma.

A. È ella questa abitazione destinata al corpo, o all'anima?

(1) L'argomento toccato da Maurizio ha forza applicato alle idee determinate, e molto più alla percezione de' sussistenti; perocchè queste chiamano tosto la nostra *riflessione*. Sicchè se noi le avessimo, anche le avvertiremmo facilmente. All' incontro l'idea indeterminata dell'essere non ha alcuna determinata vivacità e novità, e però non iscuote o tira a sè punto nè poco la riflessione nostra. Tanto è vero, che questa idea è la più difficile a riconoscersi in noi, anche dopo formateci le idee delle cose speciali.

M. Non ha l'anima bisogno di stanze da mangiare, dormire, ed altrettali usi.

A. E l'uso che fa il corpo di una cosa, a che mai si riduce se non a ricevere da essa una cotal serie di movimenti, e di sensazioni necessarie al buono stato del corpo stesso?

M. Ad altro no.

A. Dunque la casa è finalmente un ricovero del corpo, dove può esser difeso dalle sensazioni moleste, e acquistarne di piacevoli; è un ordigno anch'esso materiale di certa forma e modo. E che è questa forma e modo di cotale ordigno?

M. Risponderò come ho imparato da voi a rispondere. Questo modo, e questa forma della casa, è determinata dalle sensazioni che ella produce in noi. Conciossiachè noi la diciamo grande, se produce proporzionatamente all'uso suo delle sensazioni grandi, bianca se produce delle sensazioni bianche ecc.

A. Dunque in fine del conto il concetto della casa tutto si riduce al concetto di « un ente che produce in noi certe sensazioni veggendola, e certe altre toccandola, usandola, e che è fatto appunto acciocchè ci apporti queste cotali sensazioni ».

M. Nè un dubbio.

A. Or bene, qui avete già chiaro e manifesto, come l'idea della casa si forma in voi supponendo che in voi preesista non l'idea della casa, ma solo l'idea dell'ente. Perocchè sapendo voi già prima, che cosa sia un ente, al primo ricevere che fate delle sensazioni della casa, voi potete dire con voi medesimo, che « l'ente da voi conosciuto è desso quello il quale vi produce quelle sensazioni, ed è ordinato a produrvi quelle altre », e potete dare il nome di *casa* a quell'ente. Che se voi poi ricevete un altro complesso di sensazioni tutte diverse dalle prime, quivi vedete di nuovo l'ente, ma l'ente che opera diversamente dal primo operare, e a cui però date un altro nome, per esempio quello di *albero*, o di *acqua*, o di *sole*. E perocchè l'un complesso di sensazioni è interamente separato e independente da un altro, e v'ha un'azione interamente diversa che le produce, voi dite che v'hanno due, tre, o più enti diversi, che è quanto dire due, o tre, o più principj immediati di azione, secondochè le sensazioni sono diversamente complesse e legate insieme. Che se all'opposto, voi non vedeste punto l'ente in sè

stesso, potreste bensì sofferire infiniti sentimenti piacevoli o dolorosi, ma tutto invano: questi non v'ajuterebbero a conoscere niente affatto; perocchè maucherebbevi il *principio ragionante:* voi non uscireste mai di voi stesso, e del vostro sentimento; nè potreste giugnere a concepir pure voi medesimo sì come un ente; e solo vi sentireste con sentimento soggettivo, senza saper nulla di voi, nè diventando mai voi oggetto a voi stesso.

M. Parmi che la cosa vada di piano.

A. Acciocchè adunque v' abbia un principio in noi ragionante, il quale dalle sensazioni della casa trapassi a indurne la sussistenza, non è necessario che anteriormente alle sensazioni sia già in noi l'idea della casa, ma basta che in noi sia l'idea dell'ente; perciocchè una casa da noi concepita sussistente, non è altro che un ente cagione in noi di certe determinate modificazioni. Ricevendo adunque in noi queste, concludiamo che un ente sussiste; là dove se l'ente comune non vedessimo, questa conclusione ci sarebbe impossibile.

M. E or parmi oggimai d'intendere, che cosa sia quella cosa che si dee aggiungere all'idea per conoscere i sussistenti; questa cosa sono le sensazioni.

A. Appunto. Ma badate bene a non confondere insieme i due ufficj che ci fanno le sensazioni.

M. Quali?

A. Quando riceviamo delle sensazioni, noi diciamo tosto: « qui ci ha un ente ». Il dir questo, suppone indubitatamente che preceda in noi l'intuizione dell'ente, perocchè nelle sensazioni, come abbiam veduto, esso non è. Ma l'ente che stava in noi, non era che l'idea, e questa non ci dicea se quell'ente sussistesse. Le sensazioni ci persuadono, che quell'ente che è a noi cognito in disegno, anche sussista. Questo è il primo ufficio delle sensazioni. Passiamo al secondo. Noi non diciamo solo, al sopravvenirci delle sensazioni, « vi ha qui un ente »; ma diciamo di più, « vi ha qui un ente che ha prodotto in noi tali e tali modificazioni ». Ora il dir questo, è un determinare, mediante descrizione di confini, l'ente di cui si tratta: il grado limitato di sua attività è ciò che lo determina ad essere più un ente, che un altro. Qui voi vedete che cosa io intenda per la produzione di una nuova idea: non intendo se

non l'ente, il vecchio ente, l'ente sempre presente al nostro spirito, ma nuovamente determinato, cioè limitato a quel grado di attività che è segnato e misurato dalle sensazioni in noi prodotte: la diversa attività distingue gli enti. Quando adunque io ho sperimentate pur una volta queste sensazioni, mi sono già acquistato con ciò una misura fissa dell'attività dell'ente; la quale rimanendomi nella memoria, mi vale poi sempre a limitare l'ente, cioè a considerarlo fornito di quella unica e speciale attività, e non più. Or questo diviene un nuovo modo in cui io posso veder l'ente; e questo modo limitato e ristretto, nel quale io veggo l'ente, è appunto l'idea speciale, per esempio l'idea d'una casa di una cotal forma. E vorrei che qui avvertiste bene, che questa virtù che io mi sono acquistato di veder l'ente in modo così parziale e limitato, mi rimane anche quando ogni sussistenza per sè cessasse. Poniamo che le case tutte del mondo s'abbruciassero. Nulladimeno, rimanendo in me la memoria delle sensazioni ricevute dalle case, io ho varie idee di case di varia forma; ovvero sia, io ho la virtù di pensare l'ente ideale sì fattamente ristretto e limitato, senza che egli cessi perciò dalla sua natura ideale; ma egli mi resta un ente ideale limitato. Le sensazioni adunque, o più tosto la loro memoria (quest'è il secondo loro ufficio), mi giovano di altrettante misure determinate dell'attività dell'ente; a ciascuna delle quali misure corrisponde un ente limitato ideale, che si suol chiamare anche un'idea.

M. Non poca luce mi viene da ciò che diceste. Intanto io veggo bene, come le sensazioni mi muovano a dir sussistente in un modo limitato quell'ente ideale che prima vedevo, e però come esse m'ajutino a percepire i sussistenti. Veggo come io possa avere un'idea sola, e tuttavia percepire innumerevoli sussistenti, purchè li percepisca co' sensi, o gl'immagini colla fantasia; e come il numero di questi sia determinato dall'atto onde gli affermo, e quest'atto dalle sensazioni o immaginazioni a cui esso atto si rapporta: perciò come i sussistenti non si conoscano mediante le idee sole, ma coll'aggiunta alle idee d'un'*affermazione*, che noi formiamo in conseguenza delle sensazioni che proviamo: e come perciò non sia necessario che ad ogni sussistente risponda un'idea, essendo bensì uopo che gli corrisponda

un complesso di sensazioni vere o immaginarie, i quali varj complessi si riportino ad un'idea stessa uguale per tutti. Veggo ancora, come ciascuno di questi complessi o sistemi di sensazioni presti una cotal misura dell'attività dell'essere; e però come fin a tanto che resta di essi in me memoria, io possa servirmene a concepir l'essere fornito di una attività limitata secondo quella misura, e questo essere così limitato costituire l'idea speciale, un ente possibile speciale, un modello determinato di un ente. Ma dopo tutto ciò, quante difficoltà ancora! e senza il vostro ajuto me ne dispero.

A. Mi piacerà di udirle.

M. Da prima, quando io affermo l'esistenza di un corpo, l'affermo io dentro di me, o fuori di me?

A. Nè dentro, nè fuori.

M. Oh bella! dove adunque?

A. Io affermo l'esistenza di quel corpo in sè stesso.

M. Ma il corpo non è egli uno esteso? non ha lunghezza, larghezza e profondità? non è almeno fuori del mio, come d'ogn'altro corpo?

A. Tutto vero.

M. Dunque se io affermo il corpo nello spazio, dev'essere fuori di me, e debbo anch'io essere nello spazio.

A. Conseguenza gratuita. L'effetto dell'azione del corpo sopra di voi sono le sensazioni. A queste appartiene lo spazio (1). Voi inducete l'esistenza di un ente, dal sofferire che voi fate le sensazioni. Non uscite dunque di voi. Ma perocchè alle sensazioni appartiene il fenomeno dello spazio, voi dite che questo ente produce un tal fenomeno che si chiama spazio, e di lui lo rivestite; cioè vi serve lo spazio della sensazione a misurare l'attività di quell'ente che l'ha prodotta, e il modo di quest'attività. Il considerare il corpo come un ente, a vedere il quale lo spirito non ha bisogno di spazio, egli è più vero, che il considerarlo in relazione colle sensazioni estese. I volgari stanno nel mondo delle *sensazioni*, e però non possono uscire col pen-

(1) Circa questo argomento io rimetto i lettori al *N. Saggio*, Sez. V, c. XVI, e c. XVII, art. XII, e c. XIX, dove ho provato la realità della estensione.

siero dallo spazio; ma i savj abitano nel mondo metafisico, che è quello degli *enti*; e non dello spazio; e in questo veggono lo spazio stesso fuori dello spazio. Ma io non amo, Maurizio, che noi ci solleviamo tant'alto; e se n'avrete vaghezza, vi soddisferò con più agio: contentiamoci per ora di svolgere la materia che da prima avevate proposta.

M. Appunto a quella appartiene la seconda delle difficoltà che mi caleva proporvi.

A. Udiamola.

M. Io vi dimando; l'ente da noi intuito per natura, è uno o più?

A. È l'*essenza* dell'ente, però è uno, come l'essenza dell'uomo è una.

M. Or però, secondo che noi riceviamo de' diversi sistemi di sensazioni, concludiamo che molti enti sussistono. Ma se in tutti questi enti noi veggiamo sempre lo stesso ente ideale realizzato, egli pare che tutte le cose sieno sempre lo stesso ente; il che ci recherebbe al sistema dell'unica sostanza di Spinoza.

A. Non punto: il disegno è uno; gli enti realizzati son più. Se voi vedeste molte case cavate da un disegno solo, alcune delle quali fossero grandi, altre piccole, altre fabbricate solo per metà, altre interamente; direste voi per tutto ciò che le case fossero una casa sola, perchè hanno tutte un disegno solo? mainò. La cosa sussistente è distinta dalla cosa puramente ideale: e quella può esser moltiplice, quando questa è unica. Ecco adunque come un'idea sola, a cui s'aggiunga varietà di sussistenti, e però varietà di loro azioni sopra di noi, basti a farci conoscere tutta la moltiplicità delle cose o reali o immaginate.

M. Da questa parte non so andare innanzi. Ma mi s'affaccia altronde di nuovo la prima difficoltà. Supponendo vero tutto ciò che voi avete detto, potrebbesi conchiudere 1.° che non vi è che una sola idea eterna, 2.° che l'altre idee non sono distinte essenzialmente dall'idea dell'ente, ma sono quella stessa circoscritta e determinata, 3.° che queste circoscrizioni e determinazioni, che la rendono tutte le idee generiche e specifiche, non sono eterne, ma sono da noi stessi prodotte in occasione delle sensazioni; le quali si possono dire altrettante *segnature*, che prescrivono i limiti all'ente intuito, o altrettante misure determi-

nanti la sua attività, che a noi si rivela per questo modo: sicchè l'idea di cavallo, di uomo ecc., non sarebbero eterne, come volea Platone, nella loro entità speciale di cavallo, di uomo ec., ma solo nella loro universalità di enti. Ora in tal caso la teologia andrebb'ella contenta del vostro sistema? non dice s. Agostino, che *singula — propriis creata sunt rationibus?* e che *humana anima naturaliter divinis, ex quibus pendet, rationibus connexa (est)?* che in somma eterne sono le idee proprie di tutte le cose, e in Dio, e noi in Dio le veggiamo?

A. Maurizio mio, anche s. Agostino avete scartabellato? prima io mi credea che ogni vostra delizia fosse nel Vocabolario della Crusca; poscia venni a sapere che macinavate anche della filosofia; finalmente mi vi scuoprite ora un vero Infarinato di Teologia.

M. Son tutte cose che apparai collo starvi sempre a' panni, e collo scrivere le cose vostre.

A. Or bene. Io non vi nego mica, che le idee peculiari delle cose create, sieno in Dio dà tutta l'eternità. Ma dico, che le idee onde noi conosciamo le cose, quanto alle determinazioni particolari, non sono quelle stesse onde conosce Iddio, e solo nel loro fondo comune costituito dall'ente ideale, esse sono identiche a quelle che stanno in Dio, con questa immensa differenza però, che l'ente ideale comunica a noi la sua luce in un grado infinitamente minore a quello che ha in Dio, dove egli è Dio stesso, Verbo di Dio. E tuttavia vi aggiungo, che le nostre idee sono eterne, e sono in Dio.

M. Mi sembran tutte contraddizioni.

A. Non punto. Ditemi, le cose corporee che adoperano in noi, comunicano esse a noi tutta la loro attività?

M. No certo: per esempio, de' corpi noi non sentiamo che la superficie; i nostri sensi non possono mai penetrare l'interiore de' corpi. Oltracciò gli effetti che producono in noi dipendono dalla nostra propria natura in gran parte: l'aria che ci ferisce tutto altrove che nell'orecchio, non ci dà suono, ma sì quella che entra pe' fori degli orecchi a percuotere « il sonaglio » che sta dentro appeso, si come diceva Empedocle; il che mostra essere il suono un effetto in gran parte dipendente dall'organo costruito in quella forma e non in altra, e dall'anima di cui quell'organo vive.

A. Ottimamente. Sicchè dove l'organo del senso, o la temperatura della vita che l'informa fosse diversa, anche la sensazione riuscirebbe al tutto diversa. Or Iddio ha egli de' sensorj simili a' nostri? e le cose create possono esse esercitare alcuna azione sopra Dio?

M. No, sicuramente.

A. Dunque voi vedete, che noi, quando determiniamo l'essere in universale mediante un'attività sperimentata nelle modificazioni che producono le cose nel nostro sentimento, e così dall'essere universale caviamo l'altre idee determinate, facciamo una cosa che non conviene a Dio; e però le idee onde noi conosciamo le specie particolari di cose, debbono esser diverse assai da quelle onde le conosce Iddio: le nostre cioè voglion essere infinitamente più imperfette, debbono avere seco un elemento soggettivo; perocchè noi misuriamo il grado e il modo di entità che hanno le cose, dall'attività che esercitano in noi, e l'effetto che le cose operano in noi, in gran parte dipende, come dicevo, dalla condizione e indole della nostra stessa natura sensitiva, che viene da esse modificata.

M. Or a questo vostro discorso mi balena un raggio di luce. Udivo molti a dire continuamente, che le cognizioni nostre non possono essere che soggettive. Intendo ora, che hanno bensì un elemento soggettivo, ma non tutte intere son tali; e quelli che non separano attentamente l'uno dall'altro questi due elementi, si danno al disperato partito di credere non averci per gli uomini verità se non soggettiva. Io veggo ora assai bene, che l'ente, che è ciò che si concepisce ugualmente in ogni idea, è immutabile, oggettivo, assoluto: ma il grado di attività sussistente, sperimentato nelle sensazioni, il qual noi adoperiamo come lineamento che ci fissa un confine dentro il quale consideriamo l'ente, è al tutto un grado soggettivo, cioè relativo a noi, i quali non riceviamo dalle cose se non un'azione limitata, e anche a quest'azione diamo noi stessi un carattere e un modo veniente dalla natura nostra che patisce l'azione, anzichè dall'agente che in noi la produce.

A. Levatevi dunque a considerare la cosa in generale. Considerate cioè, che non è il solo uomo creatura intelligente, ma ve n'hanno, ve ne possono avere dell'altre assai. Supponiamone

di queste, molte, le quali dovessero formarsi le idee delle cose a simil guisa che l'uomo, dall'azione cioè di esse cose sopra di loro, la qual azione recasse nel lor sentimento diversissime modificazioni dalle nostre.

M. Come avvenir dee, se sono abitate le stelle. Imperocchè essendo esse de' mondi materiali, io non saprei immaginarmi altri abitatori, acconci ad esse, se non composti di corpo e di anima come noi, sebbene però in mille forme diversi, e dagli uomini certo variatissimi sì rispetto a' corpi che all' anime.

A. E bene, tali enti conoscerebbero le cose da effetti al tutto dissimili a quelli che proviamo noi da esse: quindi in quello che le cose da lor conosciute hanno di comune colle nostre, che è l'esser enti, la loro idea sarebbe uguale alla nostra; ma in quello che avesser di proprio, cioè nelle limitazioni e descrizioni di tali enti, sarebbe per avventura al tutto dalla nostra diversa: di maniera che quell'agente che per noi ha la forma e modo di cavallo, per essi potrebbe avere tutt'altra forma e tutt'altro modo, nè ritener il minimo tratto di somiglianza col cavallo. Lo stesso ente adunque, operando nel sentimento di cento maniere di esseri intelligenti e sensitivi di varia natura, vi darebbe occasione a cento maniere d'idee diversissime, perocchè lascerebbe in essi cento diversi segni o manifestazioni di sua attività, e tuttavia tutte queste cento maniere d'intelligenze da quello che sofferiscono in sè stesse argomenterebbero ugualmente alla sussistenza di un ente da lor diverso, procedendo in quest'argomentazione con passo uguale a quello che facciam noi, cioè riportando tutto l'effetto sofferto all'ente ideale in esse come in noi risplendente.

M. Ma se queste cento maniere d'intelligenze avessero cento idee diverse dello stesso ente, tutte queste idee sarebbero ingannevoli e false.

A. Non dovete dir così: anzi, se vi ricordate ciò che noi abbiamo ragionato altra volta insieme, dovete dire che tutte quelle cento idee sarebbero vere.

M. Sovvengomi, che voi mi mostraste come i sensi non c'ingannano, perchè non ci costringono a prendere i loro fenomeni come rappresentazioni delle cose, ma egli sta in noi a portarne colla ragione un retto giudizio. Ora se noi non pren-

diamo le sensazioni per rappresentazioni, ma per segni, e per modi e gradi dell'attività di un ente; non andiamo punto errati. Il qual principio applicando a quelle cento specie d'intelligenze che voi avete supposto, io ben veggo, che appunto perchè hanno il lume della ragione, esse possono guardarsi dall'errore, non abbandonandosi alle illusioni fenomenali, le quali invitano e provocano l'animo a prenderle per ritratti e forme di cose reali. Però ciascuna di quelle intelligenze ha il modo di riconoscere, che quelle loro idee delle cose speciali veramente non dicono altro se non, « avervi un ente atto a produrre in esse il tal sistema di effetti che sperimentano ». Or questa è tutta verità, dite voi: ho colto io bene?

A. Da par vostro. Vedete dunque, che tutte le cento idee diverse che di uno stesso oggetto avrebbero cento diverse nature intelligenti, converrebbero tutte in una stessa formola, quella che voi avete pronunciata, « un ente atto a produrre in me il tal sistema di effetti ». Vero è che questo sistema di effetti sarebbe vario in ciascuna natura intelligente; ma essa natura intelligente potrebbe pensare questa varietà, cioè sapere, che quel sistema di effetti a cui ella riferisce l'ente, riuscirebbe diverso in altra natura diversa dalla sua: il che renderebbe quell'intelligenza immune d'errore. E ne volete una prova di fatto?

M. L'avrei caro.

A. La prova di fatto è il ragionamento che noi facciamo. Noi siamo una di queste nature intelligenti, e noi, appunto perchè siamo intelligenti, conosciamo che i fenomeni sensibili non ci rappresentano l'ente che ce li produce, in tutta l'intima sua natura, ma non ci porgono che un cotal segno di lui, un grado di sua attività in relazione con noi. Questo dice a noi l'intendimento, e questo medesimo direbbe ad ogni altro essere intelligente, in cui i fenomeni fosser prodotti diversi quanto si voglia da' nostri. Dunque le idee di quelle cento nature intelligenti son tutte limitate, e pur tutte vere, perchè tutte veramente esprimono un diverso grado di attività dell'ente, relativo a ciascuna natura in cui quell'ente agisce, e fanno conoscere lo stesso ente in relazioni diverse. Dunque, appunto perchè vere, son tutte eterne, essendo eterna la verità.

M. Ma come sono eterne, se ciascuna natura intelligente le

fa a sè stessa, e se non sono le idee onde Iddio conosce le cose, come voi avete detto?

A. Non abbiamo veduto, che ognuna di quelle idee dice una verità, cioè dice una specie di attività e causalità che ha un ente di produrre un certo effetto in un altro?

M. Sì.

A. Bene, non sarà ciò sempre vero in eterno? non sarà sempre vero, che quelle idee mostrano la verità?

M. Ma quelle idee son prodotte.

A. Prodotte propriamente sono le *percezioni* delle cose; ma le *idee*, come idee, non si possono dire prodotte.

M. Dichiaratemi, vi prego, questo concetto.

A. La *percezione* non è che attuale, e suppone che l'ente agisca in noi attualmente. Ora questa azione attuale è contingente, accidentale, passaggera. La percezione adunque è cosa istantanea. Ma la percezione, anche dopo che l'oggetto sussistente non ferisce più i nostri sensi, lascia memoria di sè, lascia in noi una specie, una ricordanza di ciò che abbiam sofferto. Questa *ricordanza* di ciò che si ha sofferto ci fa *pensare* che il medesimo *si può* sofferire ancora: la sofferta modificazione adunque, considerata unicamente come *possibile* e come misura dell'attività dell'ente agente, è ciò che costituisce la nostra *idea*. Ora la modificazione nostra, per esempio la specie del sole, che anche ad occhi chiusi o a mezza notte mi si presenta, questa specie che determina a me l'attività di quest'ente che chiamo Sole, non è ella (considerata come meramente possibile) eterna? la possibilità delle cose tutte non è ella eterna?

M. Ma dove ponete voi quest'idea « dell'ente considerato come idoneo a produrre in voi quella modificazione »? in Dio, o fuori di Dio?

A. Provato che una cosa è eterna, egli è anco provato che è in Dio, unica sede di tutte le cose eterne.

M. Le nostre idee dunque, sebben limitate, sono in Dio.

A. Sì, in Dio sono tutte le idee nostre, e tutte le idee che avessero quelle centomila maniere d'intelligenze di cui a voi piace di far popolati gli astri innumerabili del firmamento: di maniera che si può dire con tutta verità, che Iddio conosce le cose in tutti que' varj modi, onde sono conosciute da tutte

le maniere di intelligenze che sono o saranno nello smisurato universo.

M. Ma come diceste adunque poco innanzi, che non sono e non possono esser tuttavia queste le *idee* onde Iddio conosce le cose?

A. Tutte queste idee, sebben vere, sono limitate e imperfette, e non manifestano gli enti se non da un lato solo, non ce li danno a conoscere se non in una loro efficienza parziale, e relativa alle intelligenze finite nelle quali esercitano la loro azione. Ora delle cognizioni così limitate, sono bene sufficienti al fine delle creature, e proporzionate alla finita loro natura; ma sole esse non potrebbero mai costituire la perfettissima e pienissima cognizione di tutte le cose, che dee essere in Dio. Iddio adunque ha bensì le idee nostre, ma come nostre, non come sue. Mi spiego. Iddio conosce tutto: dunque conosce anche le nostre idee, e i nostri modi di conoscere; e però ha l'idea delle nostre idee; e lo stesso dite delle idee che aver dovrebbero i vostri abitatori della luna e dell'altre sfere. In questo senso le nostre idee sono eterne, e si trovano in Dio anche nella parte loro soggettiva. E tuttavia noi non le veggiamo già perchè sieno in Dio; ma sono in Dio, perchè egli ha voluto che fossero in noi, e che in noi si generassero a quel modo che in noi si generano. Egli a questo fine appunto ha formata la natura nostra. Imperocchè onde viene che noi veggiamo così le cose come le veggiamo? onde viene che gli enti sussistenti facciano in noi quella impressione che ci fanno, e non un'altra? Certo, dall'aver Iddio costruita in un modo e non in un altro la natura umana; e per costruirla, egli dovea avere in sè stesso la idea della natura umana, e di tutto ciò che v'ha in essa, e però anche di tutte le impressioni sensibili ch'ella potea ricevere, e di tutte le idee speciali che mediante queste impressioni ella potea formare a sè stessa. E notate, che le idee nostre, anche considerate nella parte lor soggettiva, sono ferme e non soggette a variazione nel loro fondo, perocchè sono determinate dalla stessa natura umana, la quale ha un'essenza immutabile (1).

(1) I sensisti che non vogliono essere scettici prendono questa stabilità

M. Quali son dunque queste idee determinate, che appartengono alla mente divina in proprio, e al tutto diverse dalle nostre e da quelle che tutte le creature s'hanno ne' confini di loro nature?

A. Come un ente operante in noi, non comunica a noi se non un grado di sua attività e dell'esser suo, e anche questo in un modo relativo al modo dell'esser nostro, e però noi non possiamo di quell'ente prendere altra cognizione se non al tutto parziale, cioè ristretta a quel suo effetto che sperimentiamo; così Iddio non conosce già gli enti in una loro attività limitata e relativa colla quale operino in lui, ma nell'intima loro sostanza. E questo è quello che vide anco il Vico, con acutezza al suo solito, ma alquanto indistintamente, quando scrisse, se vi sovviene, che « il sapere sia posto nell'accozzare insieme gli ele« menti delle cose; sicchè il pensare (1) sia proprio della mente « umana, e Dio solo abbia l'intelligenza (2); posciachè egli « legge tutti gli elementi sì esterni che interni delle cose, per« chè li contiene e li dispone: laddove la mente umana ch'è « limitata, e perchè tutte le cose che non sono dessa sono fuori « di essa, non può che raccoglierne gli elementi esterni, e per« ciò non può raccoglierli tutti; ond'è ch'essa può bensì pen« sare, ma non mai intendere le cose; per il che non è della ra« gione perfettamente posseditrice, ma solamente *partecipe* » (3).

M. E perchè dite voi, che il Vico non vedesse questi veri con distinzione?

---

della natura umana per fondamento della certezza: ma noi abbiamo veduto, che questo fondamento non basta, nè può costituire giammai il fermo della certezza che si ricerca.

(1) Attribuisce il Vico alla parola « pensare » il significato di « andar raccogliendo ».

(2) Il Vico crede che *intelligere* venga da « perfettamente leggere ».

(3) *Dell'antichissima sapienza* ecc., c. I. — Il Vico ha manifestamente seguito qui e altrove gli scolastici, ne' quali è da confessare che s'incontrano non poche contraddizioni a malgrado della grande loro sottigliezza: quella loro sentenza, che *nos scientiam accipimus a rebus naturalibus*, proferita così ignuda come in essi spesso s'incontra, fa i cozzi con molte altre loro sentenze. In quella proposizione non s'ha riguardo che alla materia della cognizione, e non alla sua parte formale, e solo così restringendosi ella si può accomodare coll'intero sistema degli scolastici maggiori.

A. Perocchè tutto ciò che dice vale bensì per la parte soggettiva e determinante l'idea, ma non per lo fondo stesso dell'idea, che è sempre l'essere ideale. Questo nol vide il valentuomo; e però non distinguendo la parte assoluta, oggettiva e formale del sapere, dalla parte relativa, soggettiva e materiale, lasciò l'adito agevolmente a intendere la sua dottrina in un modo scettico, pigliandosi il *limitato* che hanno veramente le nostre idee, pel *falso* che non hanno.

M. M'avveggo, che non può uscirne altro che lo scetticismo, quando la percezione de' sussistenti si riduce tutta al sentimento dell' azione che essi fanno in noi, senza riflettere che ella anzi comincia solo allorquando da questo sentimento noi *argomentiamo* all'esistenza di un ente. Ma questa argomentazione si compie veramente in noi con gran secretezza, e senza che noi ce n'accorgiamo; sicchè ella sfugge anco all'attento sguardo de' filosofi. Per altro ora io sono persuasissimo che non ci abbia cognizione alcuna di cosa sussistente, che non sia *duplice*, cioè che non racchiuda il sentimento, e quella intima argomentazione di confronto fra il sentimento ricevuto e l'ente intuito, che voi avete osservata: ed essa per mio avviso si manifesta nella favella stessa; perciocchè niuno parla se non giudica, e se il pensiero suo non ha un cotal moto; e il moto chiede due termini, dall'un de' quali si vada all'altro. Ma torniamo alle idee determinate di Dio, che assai mi travagliano: e vorrei lasciarne la ricerca, come troppo a me superiore; ma parmi che non intenderò nulla delle idee nostre, se non mi formi prima qualche concetto chiaro di quelle di Dio. Le idee in Dio che sono elleno? forse la stessa sostanza divina?

A. Vi potrei rispondere di sì, senz' altro; e vi avrei risposto bene; ma voi non sapreste con sì breve risposta quello che cercate. Dovete adunque considerare, che l'ente intelligibile, l'idea per essenza, quella che io dico esser unica idea, dalle limitazioni della quale nascono l'altre tutte in Dio, è Dio, è la sostanza di Dio; ed ecco come. Noi, quando veggiamo l'ente idealmente, non veggiamo la sussistenza dell'ente (se non quella propria dell'ente ideale): l'ente ideale adunque per noi non è che un progetto, un disegno di ente: e quando proviamo de' sentimenti, allora ci accorgiamo di alcuni modi, limitati

però, ne' quali quell' ente in disegno si realizza; ma non veggiamo mai l'intera e l'assoluta realizzazione di esso ente, non veggiamo eseguito pienamente il disegno che nell'ente ideale contempliamo. Iddio all'incontro *sente* sè stesso, che è quanto dire, sente tutta la pienezza dell'*essere*, comprende quindi il realizzamento pienissimo dell'*ente ideale* (1); sicchè in Dio l'*ente in idea*, e l'*ente reale* s'immedesimano perfettamente in una sola sostanza. Conciossiachè il veder l'ente in idea, o in disegno, che cosa vuol dire, se non veder l'ente in un cotal suo principio, nella sua mera possibilità? Ma se quest'ente stesso il penso già realizzato, egli è l'ente di prima, ma non in modo iniziale, ma pienissimamente conosciuto. In Dio adunque non v'ha quella separazione che è in noi, fra l'*ente ideale* e il *reale;* sicchè veggiam quello senza questo, o veggiam quello immensamente maggiore di questo; ma l'ente pienamente realizzato (la sostanza divina) è in Dio l'ente stesso essenzialmente conoscibile, e in quanto è conoscibile, chiamasi Verbo divino. Il Verbo divino adunque corrisponde in Dio, a quello che in noi diciamo *Idea* dell'ente indeterminato. Ora in questo Verbo, in quest'ente realissimo ed essenzialmente *conoscibile,* Iddio conosce tutte le cose. Come noi conosciamo tutto nell'*ente ideale* e nel *sentimento reale,* così Iddio conosce tutto in sè stesso ente reale-ideale: come noi conosciamo tutto in una idea, così Iddio conosce tutto non in una mera idea, ma in un unico Verbo.

M. Questo non mi spiega però ancora come Dio conosca la distinzion delle cose, non mi spiega le idee in Dio delle cose finite: tutt' al più mi spiega la cognizione che ha Dio di sè stesso.

A. Tutti gli enti possibili sono virtualmente compresi in Dio. Perocchè gli enti finiti, non sono che l'ente ideale realizzato in un modo finito e limitato: Dio all'incontro è l'ente ideale realizzato pienissimamente. Nell'ente adunque realizzato pienissimamente, è facile pensare che virtualmente si comprendano le realizzazioni imperfette e limitate. Così, a ragion d'esempio,

(1) Ὁ Θεὸς οὐ πως ἐστιν ὤν, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως, ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὼς καὶ προειληφώς. « Dio non è *in qualche modo* ente, ma « semplicemente e infinitamente è tutto l'essere in sè abbracciato e antici- « pato « *De Div. Nom.* c. V.

se qua v'ha un magnifico palagio, e in altri luoghi v'hanno delle stanze e degli appartamenti fabbricati in separato, ma simili a quelli compresi nel palagio; non direbbesi che quel palagio finito e completo dà l'idea e il modo, a chi lo vede, di conoscere tutte le diverse stanze, o case minori, di cui in esso già si trovano le somiglianti, sebbene non sole, ma congiunte insieme e formanti un tutto coll'altre parti del palagio?

M. Ma come dite che i possibili sono nel Verbo divino solo virtualmente, e non realmente distinti?

A. Lo intenderete, quando io vi proponga una difficoltà, che ho proposto già a molti dotti, senza però che ninno incontràssi che non la mi confessasse ingenuamente superiore alle sue forze.

M. Voi avete i vostri enimmi come la Sfinge: il peggio si è, che dopo avere fatto ammutolire la gente col proporli, la lasciate in secco, senza cavarnela col metter fuori voi stesso la soluzione.

A. Amo, è vero, di dar materia a pensare; nè il fo mai per confondere od umiliare chicchessia; d'altra parte sapete che parlare alla spiegata non si può senza buoni polmoni, ed io fatico tanto ad adoperarli. Ma udite la difficoltà di cui vi parlavo.

M. Sto in orecchi.

A. I possibili da Dio conosciuti o sono infiniti, o no. — Notate, che Dio d'un guardo vede tutte le cose, e non le vede già successivamente siccome noi.

M. Infiniti certamente.

A. Dunque è presente alla mente divina attualmente un numero infinito di cose.

M. Sì.

A. Un numero infinito di cose? ma questo è riputato un assurdo da tutti i buoni teologi, che si possa dare in atto un numero veramente infinito.

M. Veramente, numero e infinito cozzano insieme. Dunque convien dire, che i possibili attualmente conosciuti da Dio sieno finiti.

A. Con quell'argomentazione dell'assurdità d'un numero infinito, s. Tommaso ed altri provano che il mondo non può es-

sere eterno, perocchè involgerebbe un infinito numero di vicissitudini; che non possono essere infiniti di numero gli astri, e va discorrendo. E a provare il numero limitato, sebbene incredibilmente grande, degli esseri sussistenti, l'argomento calza a maraviglia. Ma non così pe' possibili. Imperocchè se Dio conoscesse attualmente solo un numero limitato di possibili, per quantunque grande egli fosse, la sua cognizione sarebbe manca e imperfetta. Conciossiachè, in ogni genere di cose, chi vieta che a qualsivoglia serie si aggiunga un altro individuo? Non v'ha dunque fine ne' possibili, e sono veramente infiniti (1).

M. Che vuol dire, mi serrate stretto fra l'uscio e il muro.

A. Che non è veramente poco, trattandosi di quel bravo giovane che voi siete!

M. Comecchessia, io qui non so nè schizzarvi nè sguizzarvi.

A. Io volea che intendeste quello che aveva cominciato a dire, cioè che dunque i meri possibili non sono e non possono essere nel Verbo divino *realmente* distinti fra loro, ma solo virtualmente: sicchè il Verbo divino riman sempre semplicissimo e indiviso: e tuttavia Dio vi vede in separato tutto ciò che vuol vedervi, e non più; come crea tutto ciò che vuol creare e non più: e come le creature sono in numero limitate, così pure limitati sono i possibili *distinti,* sebbene non sieno limitati quelli che si giacciono nel Verbo *indistinti.*

M. Questa mi par cosa degna da meditarvi!

A. A illuminare con una cotale analogia un tal concetto, considerate l'estensione pura, o l'immenso spazio: egli non è limitato da cosa alcuna per sè. Or di quante figure sarebb'egli capevole?

M. D'infinite sicuramente.

A. Ma queste figure ci sono elleno nello spazio disegnate e distinte?

M. No, se alcuno, o col porre in esso de' corpi, o coll'im-

(1) Questo argomento tiene per gl'individui. Quanto a' generi poi e alle specie, veramente io credo esser superiore all'umana mente il definire se possano essere infiniti; perocchè a definir ciò, converrebbe conoscere pienamente l'*essere,* e il suo *intrinseco ordine.* Non si possono fare che forse delle conghietture; ma questa è materia che appartiene all'*ontologia.*

maginare delle linee e superficie che lo rinserrino e figurino, non ve le pone.

A. Fate, che voi, od altra mente qual si voglia, si ponga appunto ad immaginare tutti i limiti possibili, che variamente terminassero lo spazio, formando in questo delle figure senza fine. Verreste voi, od altri, mai a capo di lineare nell'immenso spazio tutte le figure possibili?

M. Veggo che no; appunto perchè siam convenuti ch'elle sarebbero infinite; e l'infinito numero ripugna: non si compisce giammai.

A. Dunque non potrebbe farlo nè pure Iddio: perocchè i ripugnanti non li fa Iddio stesso: sebbene potrebbe accrescere indefinitamente il numero di quelle figure.

M. Nè pure.

A. Il medesimo dite delle idee divine de' possibili. Tutte sono nel Verbo divino virtualmente, sicchè Iddio vede in esso ciò che vi vuol vedere anche in un modo distinto; come tutte le figure o limiti entro cui si può chiuder lo spazio sono virtualmente nello spazio, sicchè noi coll' immaginazione vi distinguiamo quelle figure che ci piacciono, e quante ci piacciono: a condizione però, nell'uno e nell'altro fatto, che non si vada all' assurdo del numero infinito.

M. Perdonatemi; voi dite dunque, che Iddio vede nel suo Verbo tutte le cose limitate ch'egli vuol vedervi.

A. Così è.

M. Dunque di queste cose che vuol vedere, egli si viene formando in tal modo delle idee distinte: v'ha in Dio dunque qualche cosa di formato. Oltracciò queste idee formate sono distinte fra loro, distinte altresì dal suo Verbo, eziandiochè in questo abbian sede, cose tutte contrarie alla buona teologia.

A. Non m'accorsi io, che tolsi a ragionare con un teologo?

M. Ma con un teologo ancor senza pelo.

A. Io penso, Maurizio mio, che le cose che Iddio volle vedere distinte dal suo Verbo, fossero non altro, che quelle che egli volle creare. Notate bene: queste idee distinte di cui parliamo, non accrescono d'un minimo la scienza in Dio, perocchè egli nel suo Verbo conosce tutto l'essere; ma quelle idee sono fatte in grazia delle creature, e come un primo passo verso la

grand'opera della creazione. Di che potete intendere primieramente, che la scienza di Dio rimane infinita e uguale sempre, consistendo tutta in conoscere sè medesimo, o sia che le idee distinte delle cose finite sieno poche, o molte.

M. Ma se queste idee distinte fra loro non le ha Iddio per natura, dunque gli s'aggiunge qualche cosa, che è l'obbiezione che vi facevo; ed elle o gli mostrano qualche cosa, o nulla. Se nulla, in vano furon formate; se qualche cosa, gli aggiungono scienza.

A. Cominciamo a partire da alcuni dati certi. Non è libero padrone Iddio di creare queste o quelle cose, questi o quei mondi?

M. Sicuramente.

A. Egli potea dunque fare un atto piuttosto che un altro, una creazione anzichè un'altra, creare od ommettere di creare. Pure Iddio creò liberamente il mondo che noi veggiamo. Con quell'atto di volere, onde decretò e creò questo mondo, non fece egli, che ciò che non sussisteva sussistesse?

M. Fuor di dubbio.

A. E può Iddio conoscere che sussista un mondo, quando non sussiste?

M. Conoscerebbe il falso.

A. Dunque Iddio venne a conoscere il mondo presente come sussistente, mediante quell'atto stesso onde lo rese sussistente.

M. Senza quell'atto nol potea conoscere sussistente, poichè senza quell'atto non sarebbe stato tale.

A. Or quell'atto, onde creò il mondo, non è in Dio per natura, ma per libero volere.

M. L'accordammo.

A. Dunque v'ha pure una scienza in Dio, la quale dipende dall'atto del libero suo volere, e non dall'esistenza di sua natura.

M. Non posso negarlo.

A. Vedete dunque, che non ripugna, che delle cose, la cui sussistenza è dipendente dall'atto del libero suo volere, anche la scienza dipenda dallo stesso atto di suo volere; altramente egli non conoscerebbe le cose come sono, e però non avrebbe una scienza vera. E questa è la ragione per la quale tali idee

distinte delle cose da' gravissimi maestri in divinità sono chiamate « predestinazioni, o buone volontà » (1), perchè non hanno in Dio sussistenza fuori dell'atto della divina volontà.

M. Io non posso negare l'atto della creazione; non posso negare ch'egli sia libero; perocchè veggo che le cose finite possono egualmente essere e non essere. Ma quest'atto libero onde crea, è egli qualche cosa di distinto dalle divine persone, che imparai dal Catechismo esser le sole cose che distinguer si possano nella divina sostanza?

A. Il Catechismo, giacchè l'avete nominato, e vi piace procedere per questa via, vi ha insegnato ancora, che Iddio fece

---

(1) Così l'autore dell'opera celeberrima de' *Divini Nomi:* « E gli esemplari noi diciamo essere le ragioni che sono in Dio, le quali danno alle « cose l'essenza, e sussistono innanzi di esse singolarmente: e queste ra« gioni sono appellate dalla Teologia predestinazioni, e divine e buone vo« lontà (προορισμούς, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα), che hanno virtù di « definire e produrre gli enti. Secondo le quali volontà, egli superiore ad « ogni sostanza predestinò e produsse tutti gli enti » (cap. V). Si dee considerare in questo eccellente luogo, come quegli stessi atti della volontà divina, che producono gli enti, siano quelli che li *definiscono,* cioè che ne fanno il disegno (ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά), di guisa che producono ad un tempo e le cose, e le idee delle cose; ma queste nell'eternità, quelle nel tempo; sicchè come dall'eternità tutta in Dio v'è l'atto creatore, così v'è pure la scienza delle cose che sussisteranno nel tempo per quell'atto di libera volontà. E qui si avvedrà facilmente il lettore, quanto noi ci dispajamo da Dionisio Petavio, uomo del resto a noi altamente venerato; non sembrandoci che il grand'uomo abbia colto nella vera intelligenza dell'Areopagita, o di chi altro sieno i libri sublimi a quello attribuiti. Poteva il Petavio osservare, che gli *esemplari* delle cose, di cui si favella nel luogo citato, non risguardano che le cose realmente da Dio create, e non le mere possibili; perocchè in quel passo si dice, che questi esemplari si chiamano dalla Teologia, cioè dalle sacre lettere, « volizioni », atti della volontà divina, che non si possono riferire che a cose che Dio vuol creare; e si dice ancora, che quelli « definiscono e producono gli enti », cui il Petavio stesso traduce *quae definiendorum ac faciendorum vim habent entium.* Non ha dunque ragione egli a credere, che tali esemplari Dionigio li ponga *per natura* nella divina sostanza; ma essi anzi diconsi manifestamente prodotti dall'atto della divina volontà, o più tosto sono quest'atto stesso considerato in relazione coll'intelletto; il quale atto eternamente in Dio si trova, e tuttavia liberamente. Ci teniam dunque volentieri coi due interpreti di Dionigio, s. Massimo e Giorgio Pachimera, che ci sembrano a torto dal Petavio censurati.

tutte le cose pel suo Verbo: *omnia per ipsum facta sunt: — DIXIT; et facta sunt.*

M. Ancora.

A. Ora questo è spiegato da' solenni maestri, come sarebbe il nostro grande italiano Anselmo, sì fattamente, che intendano essere un atto indistinto quello col quale Dio ha generato il Verbo, e col quale fu prodotto il mondo: *uno eodemque (verbo) dicit se ipsum et quaecumque fecit* (1). E di qui ritraete una nuova conferma della dottrina che vi ho esposta. Imperocchè, che è il Verbo, se non la *conoscibilità* di Dio (2), in virtù della quale Iddio afferma sè stesso? E che è la creazione, se non, come dicono i teologi, un atto volontario dell'intelletto divino, onde vede sussistenti le cose che vuol rendere sussistenti? « Iddio non conosce tutte le creature, dice san« t'Agostino, e spirituali e corporali, perchè elle sono; ma anzi « elle sono per questo, che Iddio le conosce » (3). Coll'atto

(1) Monol. c. XXXII.

(2) Si noti bene; non la *conoscenza*, che appartiene all'*essenza divina*, ma la *conoscibilità*.

(3) *Universas creaturas et spirituales et corporales non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit* (De Trinit. XV, XIII). V' ha una sentenza di Origene, la quale sembra dire nell'espressione dirittamente il contrario di quella di s. Agostino, e pure ella, ben intesa, riesce al medesimo concetto. Dice Origene: *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum: sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat* (In ep. ad Rom. L. VII, sup. illud *quos vocavit, hos et justificavit* etc.). È di netto il contrario di ciò che dice s. Agostino in apparenza. Ma si osservi, che Origene non potea mai voler dire, che Dio ricevesse la scienza dalle creature; errore da fanciullo. Dunque il pensiero del grand'uomo era volto ad altro quando scriveva quel passo. E per intendere a che, si badi nell'ultime parole, ove dice che « ciò che verrà fatto, si conosce da Dio avanti che « sia fatto », appunto perchè è da farsi. Dunque se non fosse da farsi, secondo Origene, non sarebbe da Dio conosciuto come da farsi cioè, in separato dall'essere infinito. Dunque Origene vuol dire: « perchè Iddio decretò di formare un ente, per questo lo conobbe »; o sia: « Iddio produce gli enti con un atto d'intelletto col quale li conosce; e se non volesse produrli, non sarebbe nè pur quell'atto intellettivo e creatore, che ne costituisce prima la loro intelligibilità, e poi ancora la loro sussistenza ». Sicchè tutto il passo intero di Origene così l'interpreto: « Un ente non verrà già a sussistere perchè Iddio conosce che egli verrà a sussistere, quasi che il conoscere che egli verrà a sussistere non dipenda da Dio; ma anzi è da

adunque col quale Iddio conosce le creature come sussistenti, con quell'atto medesimo egli le crea; ed egli conosce le creature con quell'atto identico, onde afferma e rende sè stesso conoscibile, o sia genera il Verbo. Sicchè con un atto solo Iddio cagiona e la conoscibilità di sè stesso, e la conoscibilità di tutte le creature: solamente che, quanto al primo effetto della conoscibilità di sè stesso, Iddio l'opera anche necessariamente e naturalmente; quanto al secondo, liberamente: quanto al primo, l'atto divino è tutto interno e si chiama « generazione »; quanto al secondo, questo effetto esce da Dio e si chiama « creazione ». Tutto adunque è coerente in questo sistema; e voi vedete come per esso si dissipi la terribile difficoltà che vi avea toccato, circa il numero infinito de' possibili.

M. Certo, quella difficoltà è svanita; perocchè sebbene gli enti che Iddio ha fermato di creare sieno di numero tanti che vincono forse la mente di tutte le creature intelligenti, tuttavia riman quel numero finito, e però finito riman pure il numero delle idee particolari e determinate. Ma la difficoltà mi rinasce sotto altro aspetto. Imperocchè conseguenza delle cose dette si è, che Iddio non conosce tutti i possibili.

A. I meri possibili li conosce tutti, ma virtualmente, come stanno unitamente accolti nella pienezza dell'esser divino. Separatamente però gli uni dagli altri non li può conoscere, per la ragione semplicissima, che separati non sono. E volete che sia conoscibile quello che non è?

M. Come dite, che i meri possibili non sono al tutto? non sono essi pensabili? dunque sono qualche cosa.

A. Maurizio, la materia è degna della vostra sottigliezza. Fate voi differenza fra una cosa pensabile e una cosa pensata?

M. Sì certo; se la cosa è puramente pensabile, ella non è ancora pensata.

A. Egregiamente: però il pensabile non esiste come pensato ancora.

M. No.

---

dire, che Iddio lo conosce appunto perchè ha decretato che quell'ente venga a sussistere: e avendolo così reso futuro, l'ha reso a se conoscibile ». In tal modo inteso, Origene e s. Agostino dicono lo stesso, usando frasi al tutto contrarie.

A. Qui avete la chiave da sciorre la difficoltà vostra. Perchè un ente sia meramente *pensabile*, ma non però ancora *pensato*, ha egli bisogno che sia prefinito, determinato, distinto dagli altri enti? o basta che coll'atto del pensiero si possa prefinire, determinare, distinguere?

M. Questo secondo.

A. E così sono i possibili in Dio. Ove egli lo voglia, li distingue e li crea: ove non voglia, non li distingue; e tuttavia vede tutta la profondità di sè stesso, mare di tutto l'essere. L'atto adunque, onde Iddio distingue gli enti, è simile, o anzi è il medesimo di quello della creazione; egli produce coll'atto stesso la loro conoscibilità (l'idea distinta) e la loro sussistenza. E di vero, voi vedete l'ente in universale. Immaginate che tutte le intelligenze che sono nell'universo vedessero bensì quest'ente, e molte cose in esso, ma non lo vedessero determinato all'atto che lo restringe all'essenza dell'uccello. L'essenza dell'uccello esisterebb'ella? Virtualmente sì; perocchè ogni intelligenza potrebbe discernerla (aggiungendosi le condizioni opportune a quest'atto) nell'ente in universale: ma ella tuttavia non sussisterebbe distintamente, poichè niuna mente avrebbe contemplato l'essere ristretto alla forma dell' uccello. Applicate ciò a Dio, che vede non solo l'essere ideale, ma l'essere reale ad esso pienissimamente adeguato. Non gli manca niuna condizione, altro che quella dell'atto del libero volere, al fine ch'egli possa considerar l'essere ristretto alla forma dell'uccello, o ad altra forma qualunque, e così disegnare, per così dire, o sia determinare quella idea o quella essenza.

M. Ma questa esistenza virtuale ed unita de' meri possibili, mi è pur forte cosa a concepire. E parmi, se così fosse, che dire si potrebbe, non esserci tanto i possibili da tutta l'eternità, quanto la possibilità de' possibili?

A. Io accetto volentieri questo modo di dire, e parmi anche conforme a quello delle sacre carte; le quali non mettono, a quanto rammento, nel novero degli enti i meri possibili, ma più tosto ve li escludono; come si può vedere in Daniele, ove Susanna prega Iddio con quelle parole: « Dio eterno, — che « conosci tutte le cose prima che sieno fatte » (1). Qui voi ve-

(1) Dan. XIII.

dete che si parla di quelle sole cose che devono esser fatte, e nulladimeno esse si chiamano « tutte », quasichè non ve n'abbiano altre fuor di quelle che saranno fatte. Ed il medesimo concetto ricevono le parole dell'Apostolo, che dice, Dio « chiamare tanto le cose che non sono, come quelle che sono » (1); dove il vocabolo *chiamare* indica manifestamente parlare l'Apostolo di cose che Iddio chiama fuori del nulla, o sia che fa passare dal « non essere all'essere ». Per altro, ad intendere in qualche modo tale possibilità de' possibili nell'essere divino, o sia tale esistenza virtuale e indistinta di essi meri possibili, non poco ajuta, parmi, la similitudine toccata di sopra, tratta dal concetto dello spazio. Pare egli a voi, che le infinite figure nelle quali lo spazio immensamente equabile può essere disegnato e limitato, sieno nello spazio virtualmente o realmente?

M. Realmente non ci sono se non quelle che si formano in esso, o vi s'immaginano; ma tutte l'altre non sono nello spazio che virtualmente: conciossiachè supponsi niuna cosa averci che limiti lo spazio, nè corporea nè immaginaria; e senza limiti non può essere limitato.

A. Dunque chi avesse il concetto dello spazio, avrebbe virtualmente il concetto di tutte le figure possibili di numero veramente infinito; ma quando egli volesse ridurre all'atto queste figure virtuali, dovrebbe lavorare colla sua immaginativa a far correr punti, linee e superficie per tutte le parti, e crearsi de' solidi di mille forme, od altre figure, le quali figure attuali non potrebbero però mai adeguare il numero infinito delle virtuali.

M. Così è.

A. E in simigliante modo può Iddio nell'esser divino vedere in separato ciò che gli piace, quando vuol creare dei mondi, senza però che queste attuali separazioni e distinzioni si possano in infinito protrarre; il che è pur quello che io tengo volesse significare l'Apostolo, quando a descrivere la creazione usò quelle parole, *ut ex invisibilibus visibilia fierent* (2); nelle quali convien riflettere, che non dice già che Dio fece le cose

(1) Rom. IV. (2) Hebr. XI.

visibili a noi, al che sarebbe bastato il farle sussistere, ma dice semplicemente che le fece « visibili », cioè atte ad essere vedute, quando prima erano « invisibili » perchè indistinte: Iddio adunque, secondo l'Apostolo, creò insieme la *conoscibilità* delle cose, e le *cose stesse*. Ma volete un'altra prova di questa dottrina?

M. Avidamente l'ascolto.

A. La caveremo dall'intima natura del divino conoscere. Non abbiamo noi veduto che Iddio conosce tutte le cose in sè stesso?

M. È ammesso da tutti.

A. Dunque conosce le cose come sono in esso lui, e non altramente.

M. Se l'oggetto di tutto il suo sapere è la propria sostanza, egli non può conoscer le cose se non come stanno nella sostanza sua.

A. E bene; or prescindiamo dall'atto creatore, onde le cose vengono a sussistere distinte fra loro, e consideriamole come elle stanno per natura nell'esser divino. Non insegnano i maestri delle divine cose, che l'esser divino è pienissimo, ma insieme unitissimo, di guisa che non riceve in sè differenza o distinzione reale alcuna, eccetto quella delle persone?

M. Mel dice il Catechismo.

A. E però, che le cose tutte non sono nell'essere divino punto distinte, ma unite insieme, *συνειληφῶς*, come dice Dionigio (1), e formano tutte un solo e semplicissimo essere, *et ea omnia unus est,* come si esprime sant'Agostino (2)? E questo modo di essere delle cose tutte finite in Dio, da' teologi è chiamato « eminente », e lo spiegano con varie similitudini, sì come quella del numero che si trova nell'unità, e del centro a cui avvengono tutti i raggi del circolo; le quali similitudini, sebbene inadeguate, tuttavia dimostrano l'intenzione di questi maestri esser quella di fare apparire l'esser divino senza parti nè separazioni, ma perfettissimamente semplice, quantunque però così pieno egli sia, che non gli manca alcuna perfezione o parte di essere (3).

---

(1) *De Div. Nom.* c. V. (2) *De Civit. D.* c. XXX.

(3) Non sarà inutile aver sott'occhio con quai nobili ed efficaci modi l'autore del libro de' *Divini Nomi* mostri l'unità di tutte le parti dell'essere

M. È ancora il Catechismo.

A. Ora io argomento: se l'essere divino è perfettamente semplice e indiviso, e se questo è ciò che Iddio conosce; dunque anche la cognizione divina non ammette distinzione per natura (eccettuate sempre le persone), e però conosce egli i meri possibili senza distinzione fra loro; appunto perchè quelli non hanno in lui alcuna distinzione, fino a tanto che all'energia libera del divino volere non piace distinguerli.

M. Ma se con questa energia libera Iddio distingue le cose e le rende *conoscibili*, o sia, come dice s. Paolo, *visibili;* dunque, torno a dir io, l'esser divino sofferirà modificazione, perocchè prima non avea in sè le cose distinte, e poi le ha distinte?

A. Io non ho mica detto, che Iddio creando le cose e le loro conoscibilità *distingua* nell'essere suo quello che ci era prima indistinto.

M. Come dunque Dio comincia a conoscere le cose *distinte?*

A. Ve l'accennai; le conosce nell'atto onde le distingue e le crea: creandole (o creando dei segni di esse) le distingue: ma questa distinzione è tutta nelle cose create, e non entra in Dio.

M. Ma le idee distinte di queste cose, che voi dite crearsi da Dio coll'atto stesso onde crea le cose, dove sono? in Dio, o fuori di Dio?

A. Nè in Dio, nè fuori.

M. Dunque non sono.

A. Falso.

M. Questo è un parlare enimmatico.

A. Uditemi attentamente, caro Maurizio, e ogni enimma svanirà. Io ho distinto nelle idee il loro *fondo*, e quasi direb-

---

in Dio mediante la similitudine accennata. « Da quella (sopraeccedente « bontà) ed in quella sono e l'esser per sè, e i principj delle cose, e tutte « le cose che sono e in qualsivoglia modo elle sono: ma ciò in forma pri- « mitiva, e congiunta, ed una (καὶ τοῦτο ἀρχέτως καὶ συνειλημμένως, καὶ « ἑνιαίως), che nell'unità ogni numero preesiste unizzato (ἑνοειδῶς), e « l'unità ha in sè ogni numero in modo unifico (μονιχῶς); e ogni numero « copulato in uno, è nell'unità (καὶ ἔχει πάντα ἀριθμὸν ἡ μονὰς ἐν ἑαυτῇ « μοναχῶς), e più lungi che dall'unità procede, anche più si divide e mol- « tiplica ». *De Div. Nom.* c. V, § 6.

besì la loro sostanza, dalla loro *determinazione* e circoscrizione, appunto come nelle diverse figure disegnate nello spazio, si può distinguere lo spazio o estensione a tutte le figure comune, dai limiti i quali racchiudono lo spazio e il figurano. Ora il fondo delle idee tutte ho detto esser l'ente ideale, e questo è in Dio, e in Dio è Dio stesso, sebbene a noi non ci apparisca naturalmente come divina sostanza. Ma le determinazioni poi dell'ente non sono che modi diversi di vedere quest'ente; come appunto che cosa sono le figure pensate da me nello spazio? non altro che modi miei limitati di vedere lo spazio. Io restringo il pensiero entro certi confini, pensando lo spazio; questo raffrenamento del mio pensiero è quello che mi fa innanzi tutte le figure dello spazio. Ma lo spazio riceve egli veramente in sè queste figure? sofferisce qualche modificazione quando viene così limitato?

M. Niuna veramente. So che me l'avete fatto osservare altra volta. È un errore il credere che i corpi limitino l'estensione. L'estensione, come estensione, riman sempre quella, uniforme, impassibile, semplicissima, o sia piena o sia vuota. I corpi non limitano che il nostro pensiero nella considerazione della estensione, trattenendolo più tosto entro l'estensione che sta fra quattro mura, che lasciandolo andare per l'estensione infinita. Per altro, o sia pieno lo spazio o sia vuoto, l'estensione dura la stessa; e però lo spazio pure dura il medesimo, giacchè spazio ed estensione voi li fate sinonimi.

A. Convien dunque distinguersi il *conoscibile*, dall'*atto* onde si conosce. Il conoscibile per sè è illimitato, infinito, l'ente; ma l'atto onde si conosce, può fermarsi a considerar l'ente in modo parziale e circoscritto, senza però che l'ente sofferisca alcuna alterazione, e questo è ciò che si dice far di lui un'idea determinata.

M. Questa osservazione mi dà gran lume a intendere l'immensa differenza che passa fra l'idea dell'ente, e l'altre idee che non sono altro che circoscrizioni di quella. Ma come si può fare questa circoscrizione? A circoscrivere lo spazio convien circondarlo di superficie o reali o immaginarie; ma di che mai circonderò io l'essere?

A. Quanto a voi, l'abbiam pur detto, sono le cose create

che vi danno il modo di veder l'essere circoscritto, vale a dire, è l'azione di esse nel vostro sentimento, che vi fa sperimentare un grado ed un modo particolare di attività. Questo grado e modo di attività è per voi una misura limitata dall'essere. A quella stessa guisa onde le acque di questa peschiera vengono disegnate e limitate agli occhi nostri dall'ombra di queste piante che la circondano e si specchiano in essa, senza turbarne però il tranquillo, o confonderne la limpidezza; così simigliantemente il sentimento vostro, eccitatovi dalle cose esterne, delinea, per così dire, agli occhi del vostro intendimento, nell'*essere* intuito sempre da voi, la forma o specie particolare della cosa (1) che v'ha toccato. In somma la idea particolare non è se non la relazione che passa fra l'essere particolare e l'essere universale. Immaginatevi una muraglia, o comecchessia una superficie ampissima colà eretta, di bianchezza tutta uniforme. In essa non si scorgono lineamenti di figure, perocchè il color suo è di una perfetta ugualità. Tuttavia se di contro ad essa si ponessero delle statue, o de' vasi, od altri oggetti, non nascerebbe con questo solo una cotal relazione di tutte quelle figure con quella muraglia, sicchè ciascun punto di quelle statue ed altre forme ritroverebbe un punto corrispondente nella muraglia, e ciascuna linea una linea, e così pure ad ogni piccolo spazio piano delle statue risponder dovrebbe un altro tale spazio, e ogni figura tutta insieme determinerebbe mediante questa relazione altra simile figura sulla contrapposta superficie?

M. Chiaro è.

A. E perciò chi fosse presente, e avesse occhi e virtù d'intendere, potrebbe riportare mentalmente i contorni di quelle statue sulla muraglia, o colla sua immaginazione disegnarle anche dove non sono?

M. Sicuramente.

A. Ma quell'uomo il quale non avesse mai vedute statue, nè vasi, nè altre figure, non potrebbe portare quelle col pensiero sulla muraglia.

---

(1) La parola italiana *cosa*, deriva dalla latina *causa*. Niente più filosofico del denominare *cause* gli oggetti a noi cogniti: imperciocchè non ci sono cogniti se non in quanto sono *cause*, in quanto operano su di noi.

M. Non potrebbe.

A. Ecco adunque il perchè ci bisogna il sentimento, o l'azione che sperimentiamo degli enti limitati, acciocchè noi possiamo riportare quest'attività, o grado d'entità sperimentata, nell'ente universale e uniforme concepito già mentalmente, e così fissare in lui quegli enti particolari, limitando entro tali confini il nostro guardamento di tutto l'essere.

M. Singolar cosa! ma questo modo però di limitar l'essere non può attribuirsi a Dio.

A. Convien sempre ricorrere all'ineffabile sua virtù creatrice. Non limita Iddio questa sua virtù?

M. Sì; perocchè egli crear potrebbe troppi più mondi ch'egli non crea.

A. E bene, egli può dunque limitar l'atto suo a certi oggetti. E a far quest'atto limitante e creante, tanto superiore al nostro modo di concepire, egli non ha bisogno d'altro che del suo volere. Col suo volere crea le cose finite, e volendole creare le conosce, e conoscendole le crea. Queste create cose, nella loro propria sussistenza sono il termine della sua azione; e questo termine di sua azione ha un rapporto col suo essere simigliantemente appunto a quelle statue di cui abbiam parlato, le quali hanno un rapporto colla bianca muraglia di contro alla quale elle stanno. Riportando adunque Iddio le cose create coll'atto suo, quali termini di suo atto, al proprio suo essere, avviene che quest'essere le renda conoscibili, senza sofferir esso in sè punto nè poco modificazione o limitazione; perocchè non s'aggiunge che una relazione esteriore, nella quale la mutazione sta tutta dalla parte delle cose create che cominciano, e non punto dalla parte dell'esser divino. Sicchè si può dire in un senso quello che dice Origene, che « Iddio conosce le cose future perchè sono future », cioè perchè egli le ha rese future creandole ab eterno, e conoscendole.

M. Mi riman tuttavia difficile a spiegare come l'atto del creare non sia cieco in questo caso, quando da esso dipende il conoscere le cose future, e non precede questo a quello.

A. No, non è cieco. Prima vi fo osservare, che l'atto del creare non può dirsi cieco, sebbene il conoscere fosse a quest'atto conseguente; e che Dio, come vi dissi, conoscendo, crea,

e creando conosce; perocchè veramente è un atto solo. Altramente converrebbe dirsi cieco anche quell'atto onde genera il proprio Verbo. Ma oltracciò, come volete che sia cieco un atto che si fa nel giorno chiarissimo della luce divina? non sono già nel divino essere tutte le cose, sebbene prive di limiti? però all'operazione del limitarle fa luce lo stesso esser divino illimitato. Chè Iddio non potrebbe fare niuna cosa stolta, dacchè a farla, a crearla, mira, e la trova per così dire nel proprio essere. E anco ponendo la mano in un cassone pieno di monete d'oro, senza badare dove la si metta, non se ne potrebbe cavare che dell'oro.

M. Oh questo sperimento non l'ho fatt'io mai in vita mia; tuttavia vel credo sulla vostra fede. In vece di quello però, ne feci ben io un altro, di starmene gran tratto di sera colà sul balcone della mia stanza, sguardando la luna piena splendente in questo giardino, e chimerizzando meco con le più nuove e strane fantasie di questo mondo, ed eran tutte per me de' meri possibili. Or sapea io allora più che Dio, il quale non vede i meri possibili che vid'io allora così bene distinti?

A. Nè saranno stati manco possibili tutti, Maurizio mio, i ghiribizzi vostri, e però voi avrete veduto anco degl'impossibili assai, che non vede Iddio. Ma lasciamo andar le ciance. Non vi dicea già, che Iddio ha non pure le idee sue, ma le idee nostre? Non è pensiero di creatura, che Dio non vegga distinto com'è nella creatura; perocchè è anch'egli un elemento delle creature sue; nè le conoscerebbe per intero, quando tutto ciò che ad esse appartiene, non vedess'egli collo stesso atto eterno onde le crea e le conserva, cooperando come causa prima a tutte loro operazioni.

M. Tuttavia troppo c'è ancora a fare, volendo mettere in salvo la sapienza di Dio da questa vostra dottrina. Non è egli proprio del sapiente lo scegliere il migliore prima d'operare?

A. Sì.

M. E per iscegliere, basta egli conoscere una cosa sola, o conviene averne presenti molte, o più tosto tutte le possibili?

A. La scelta fra le cose possibili sta bene agli umani prudenti.

M. E rispetto a Dio non sarà egli il medesimo?

A. No; il sistema de' possibili leibniziani, e dell'ottimismo, è una poesia filosofica.

M. O meglio, una filosofia anti-poetica, come direbbe Niccolò.

A. Meglio ancora, è un'invenzione nè filosofica nè poetica. Perocchè il falso non dà buona filosofia, nè tampoco buona poesia. E veramente non ha bisogno Iddio di paragonare le cose possibili, per ritrovare fra tutte quella che egli vuol far sussistere; non è il *meglio* che egli cerca, il quale è relativo, ma è il *perfetto,* il quale è assoluto, *Dei perfecta sunt opera,* dice la Scrittura; e il perfetto egli lo trova immediatamente al lume di sè-stesso in sè stesso, anzi in sè non può vedere che il perfetto, sì per la perfezione dell'essere contemplato, sì per la perfezione dell'atto contemplante. Non capite voi, che l'atto di conoscere sarebbe manco, quando egli dovesse prima veder ciò che è imperfetto, per trapassare poscia a vedere ciò che è perfetto? Immediatamente adunque, checchè veda e voglia Iddio, vede e vuole il *perfetto;* perocchè il vede e vuole con atto perfettissimo, il quale non può veder altro che il perfetto per volerlo, e non può volere e vedere il difettoso. Sì come l'occhio nostro aprendosi non può vedere altra cosa che la luce, perchè la luce è l'oggetto suo, così la intelligente volontà di Dio non può vedere che ciò che è pienamente bene nel genere suo; imperciocchè è l'oggetto di lei. Quindi le cose create, dice la Scrittura, le vide essere buone, e molto buone: *Vidit cuncta quae fecerat, et erant valde bona* (1). Il qual luogo del Genesi, considerate voi quanto risponda a capello a ciò che io dicea? Vide Iddio: e che cosa vide? quello che avea fatto. Ecco l'atto della creazione esser quello che gli fa le cose visibili e vedute: ed « erano molto buone », ecco come il suo creare e vedere ha per oggetto essenzialmente il buono, il molto buono, cioè il perfetto.

M. Mi aggrada quasi più il dubitare, che il sapere, ragionando con voi; tanto mi contentate solvendo. Però voglio continuarmi a dubitare quasi per impresa. Ditemi adunque, non vi sono molte potenze create fisiche, intellettive, morali?

A. Or dunque?

(1) Gen. I.

M. E Dio, che le ha fatte, e che assegnò a tutte la loro propria virtù, non dovea conoscere tutti gli atti possibili, a cui elleno si possono stendere, per dare a ciascuna quel grado e quella attività che le ha dato, e non più?

A. Qual dubbio?

M. Dunque Iddio conosce i meri possibili; perocchè quelle potenze non fanno mica tutti gli atti, a cui sono idonee.

A. La questione non istà qui; perocchè ognuno v'accorda che in qualche modo li conosca. Tutto sta a vedere in qual modo. Ora io dico, che Iddio conosce come distinti tutti gli atti che fanno le potenze create, perchè questi come distinti sussistono; e all'opposto conosce gli altri che le potenze non fanno come stanno nelle loro potenze, cioè in potenza solamente, perchè tale è la loro esistenza, ed altra non ne hanno.

M. Notate però, che di questi atti meramente possibili ve ne sono di determinati e di necessarj, come quelli di tutte le cause che operano con necessità, poste in certe circostanze. Altri poi ve ne sono di probabili ad avvenire più o meno. Non conoscerà Iddio tutte queste relazioni che risultano dalla natura delle cose?

A. Tutte, ma nel modo che ho detto, cioè come elle sono appunto. Se quelle hanno una esistenza attuale, le conosce in questo loro modo di essere; se non sono che implicite nelle potenze o ne' termini delle relazioni, implicitamente le conosce; se stanno nelle menti degli uomini, fossero anche ghiribizzosi quant'altri mai, ivi ancora egli le conosce perfettamente, ma come stanno in quelle menti: *Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus: omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus* (1).

M. Come è coerente la Scrittura! Anche in questo luogo che mi citate, osservo che si può fare la stessa riflessione che voi mi facevate innanzi su quel di Daniele, cioè che si parla sempre dell'onniscienza di Dio in modo, come se non vi fossero altre cose a conoscere, che le create: *non est ulla* creatura *invisibilis*, ciò suppone che non vi abbia luogo ad altra scienza fuorchè a quella delle creature.

---

(1) Hebr. IV.

A. Eh! se io volessi trattarvi la cosa colla Scrittura, troppo v'avrei io a dire: ma l'ora è tarda oggimai, e noi ci siamo qua trattenuti anche di soverchio.

M. No, egli non è poi tanto che noi stiam qui. Io non vi lascio andare, se non me ne date almeno un cenno; e questo sarà, come diceva il nostro povero Padre Antonio Cesari, il *contentino* che qui sulla fine voi mi darete.

A. Tutto è contentino per voi; chè non vi stanchereste mai di filosofare. Via, per fare il piacer vostro, vi addurrò solo quel bellissimo luogo del libro de' Proverbj, dove si va facendo l'encomio della divina sapienza, e la ci si mostra tutta affaccendata, per così dire, in assistere a Dio accintosi alla grand'opera della creazione e dell'ordinazione delle create cose. « Iddio mi possedette nel cominciamento delle sue vie (parla « la stessa Sapienza) dal principio, innanzi che facesse cosa ve« runa. Dall'eternità io sono stata ordinata, e innanzi al se« colo, prima che fosse fatta la terra. Non erano ancora gli « abissi, ed io già ero concepita. — Con lui mi stavo, compo« nendo tutte le cose: e mi dilettavo per gli singoli giorni « (avvenire), scherzando nel suo cospetto in ogni tempo, scher« zando nel giro della terra: e mie delizie facevo l'essermi co' « figliuoli degli uomini » (1). Troppo lungo commentario bisognerebbe a illustrare questo luogo sublime. Ma non vedete voi di primo sguardo in esso l'intimo nesso fra la *creazione* e la *scienza divina*? non sentite voi, come de' meri possibili non si fa menzione alcuna, ma bensì di una sapienza che dovea esser tipo del mondo futuro, di una sapienza creata ed ordinata ab eterno appunto all'uopo delle create cose, precedente a queste perchè fatta ab eterno, perchè fatta coll'atto della creazione, che in Dio è eterno, e di una sapienza tuttavia causa delle cose (2)? Questa sapienza applica sè a tutti i tempi e a tutti gli esseri futuri, ne' quali e fra' quali ella conversa e si compiace da tutta l'eternità, se ne compiace come se fosser pre-

(1) Prov. VIII.

(2) *Illa forma rerum*, così sant'Anselmo, *quae in ejus ratione res creandas praecedebat, quid aliud est, quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio? veluti cum faber facturus aliquod suae artis opus, prius illud intra se dicit mentis conceptione*. Monol. c. IX.

senti, anzi essendole veramente presenti; imperocchè « l'eter-« nità, come dice Tertulliano, è quella che dirige l'uniforme « andare del tempo » (1).

M. Udii quel passo altre volte, e mi fu spiegato come se vi si parlasse del Verbo divino.

A. E non male. Perocchè già abbiam veduto, che collo stesso atto Iddio e generò ab eterno il Figliuolo e creò le cose, dando così luogo a quella *relazione* delle cose, termini del suo atto, col Verbo, in che ponemmo la natura delle idee determinate. Or qui si conviene por mente all'altezza e alla coerenza dello esprimersi che fanno le divine scritture, alla quale altezza e coerenza non giunse Platone, nè ciò che v'ebbe mai di meglio nell'antica filosofia. San Paolo, come già toccammo, chiama il Verbo « immagine di Dio invisibile, primogenito di ogni crea-« tura » (2). Non vedete in queste parole considerato il Verbo e per quello che è rispetto a Dio suo padre, e per quello che è rispetto alle cose create? Rispetto a Dio suo padre, dice che è « immagine di Dio invisibile », che è come dire, la stessa conoscibilità di Dio; rispetto poi alle cose create, dice che è « primogenito di ogni creatura », appunto perchè Iddio disegnò in lui, e disegnando in lui, creò per lui le creature tutte; sicchè il Verbo si fece anche esemplare e prototipo delle creature, che in lui si specchiano, senza che accada però a lui alcuna alterazione. E questo è il commentario, per così dire, che fa s. Paolo stesso all'espressione ond'egli avea caratterizzato il Verbo qual « primogenito di ogni creatura »; giacchè tosto soggiunge: « Poichè in lui furono fondate tutte le cose ne' cieli « ed in terra, visibili e invisibili, o sieno i troni, o le domina-« zioni, o le podestà. Tutte le cose in lui e per lui sono fatte. « Ed egli è innanzi a tutti, e tutte cose in esso hanno consi-« stenza » (3). E dice che tutte le cose furono fondate in lui, come in lui virtualmente esistessero; e sono fatte in lui, come in esemplare dove Iddio le vide, e vedendole, ve le disegnò

(1) *Divinitati competit, quaecumque decreverit, ut perfecta reputare, quia non sit apud illum differentia temporis, apud quem uniformem statum temporis dirigit aeternitas ipsa.* Lib. III. contr. Marcion.

(2) Coloss 1.

(3) Ivi.

per così dire, quasi sulla muraglia bianca le statue dicontro; e *per lui*, come per l'atto della volontà intellettiva (o Verbo), onde furono create in veggendole (1). E questi due rispetti sono assai ben accennati altresì in quelle due parole, di « unigenito » e di « primogenito », che dà la Scrittura al Verbo divino. Imperocchè rispetto a Dio egli è *unigenito*, ma come tipo delle create cose egli è *primogenito* (2). Niuno degli antichi sapienti vide per lume naturale queste due cose, che in modo ammirando ci dimostra la Scrittura insieme congiunte. Platone ben s'accorse, che il mondo non potea essere senza un eterno esemplare; ma il Verbo della rivelata sapienza è ben più del mondo intelligibile di Platone, o de' Platonici. I filosofi si fissarono in questo concetto, e non seppero salire più su; indi porsero occasione all'eresia di Ario. Qual maraviglia, che non riconoscendo nel Verbo se non il mondo archetipo e intelligibile, il facessero minore di Dio padre? gli Ariani furono degli uomini prosontuosi, che vollero anzi ragionare co' filosofi, che imparare da Cristo (3). Ma or via, basti così stasera: siete ancora contento?

---

(1) Suole la divina Scrittura quasi sempre parlare del Verbo sotto il doppio rispetto, ond'egli è dall'una parte la *conoscibilità* di Dio, dall'altra la *conoscibilità* e insieme *causa* delle cose: p. es. s. Paolo agli Ebrei dice, rispetto a Dio, che Cristo « è splendore della gloria e figura della sua sostanza »: e insieme rispetto alle creature, che è « portatore di tutte le « cose colla parola della sua potenza » (c. I). E nell'antico Testamento la Sapienza divina chiamasi rispetto a Dio « candore di luce eterna, e « specchio senza macchia della divina maestà », e insieme rispetto alle creature, « immagine della bontà di lui ». Ved. Sap. VII.

(2) Tertulliano dice appunto: *Primogenitus ut ante omnia genitus; et unigenitus ut solus ex Deo genitus*. Contr. Praxeam. c. VII. E altrove dice chiamarsi *primogenitum conditionis* per questo, che *per ipsum omnia facta sunt* L. V, contr. Marcion. c. XIX.

(3) Leibnizio fece un'osservazione che ha qualche somiglianza con quella che noi facciamo qui sull'origine dell'arianesimo. « Sembra, così egli, che « alcuni padri, soprattutto i platonizzanti, abbiano concepito due filiazioni « del Messia, prima che nascesse dalla Vergine Maria; quella che lo fece « *Figliuolo unigenito*, in quanto è eterno nella divinità, e quella che lo « rende *primogenito delle creature*, per cui fu vestito di una natura creata « la più nobile di tutte, che rendevalo stromento della divinità nella pro« duzione e direzione delle altre nature. — Gli Ariani tennero solo questa « seconda filiazione, dimenticarono la prima, e parve che alcuni dei padri

M. Contento sì, sazio no: pure me n'ho preso una buona satolla, e ve ne ringrazio.

CAPITOLO LIII.

CONTINUAZIONE.

Apparisce dal precedente Dialogo, come convenga accuratamente distinguere 1.° la conoscibilità dell'essere; 2.° le circoscrizioni o limitazioni dell'essere, che vede Iddio nell'essere conoscibile creando le cose; 3.° le circoscrizioni che mettono all'essere da esse intuìto le create intelligenze, circoscrizioni varie secondo la natura di quelle; 4.° e finalmente le circoscrizioni e determinazioni che mette all'essere intuìto la natura umana.

La conoscibilità dell'essere, in Dio è il *Verbo divino;* nell'uomo è l'*essere possibile* indeterminato, a cui in proprio e originariamente compete il nome d'*idea*.

Le limitazioni sotto cui Iddio guarda l'essere creando le cose limitate, sono le idee determinate di Dio.

Le limitazioni sotto le quali veggono l'essere le create intelligenze sono le idee determinate delle create intelligenze.

Le limitazioni sotto le quali vede l'essere la specie umana, mediante l'azione che riceve in sè dalle cause create, e che le serve a determinarsi l'essere entro un certo grado o misura limitata, sono le idee determinate dell'uomo (1).

Le idee di Dio rispondono pienamente a tutta l'entità degli enti sussistenti, perocchè sono determinate dall'atto che li crea, e pel qnale sussistono.

» di favorissero opponeodo il *Figliuolo* all' *Eterno* in quaoto consideravano « il Figliuolo per rapporto a questa *primogenitura* tra le creature; di cui « parlò s. Paolo, *Coloss.* c. I, v. 15. Ma per questo oon gli negavano ciò « che già avea iò quanto *Figliuolo unico* e consostanziale al Padre » (*Spirito di Leibnizio,* t. II, p. 49).

(1) Si osservi, che questa dottrina suppone che *ogni* oggetto, oltre l'attività onde a noi si rivela, abbia altresì qualche altra attività a noi occulta, colla quale possa rivelarsi ad altre iutelligenze da noi diverse. Ciò però non è che una mera *supposizione* che ooi abbiam fatto: nè possediamo una *dimostrazione* che la cosa sia così: però uon vogliamo che ella si preoda per una ferma oostra sentenza; ma per un mero *postulato* del nostro ragionamento.

Le idee delle create intelligenze non rispondono a tutta l'entità degli enti sussistenti, ma solo ad una parte, e perciò meglio si direbbero *specie*, che idee (1): ne verrebbe altresì la conseguenza, secondo questa maniera di favellare, che noi avremmo una *idea sola*, e molte *specie*.

Le idee dell'uomo non manifestano degli enti sussistenti che quella attività colla quale agiscono in lui essere essenzialmente senziente, e trattandosi de' corpi, quell'attività che gli manifestano in cagionandogli le sensazioni animali.

Di qui molto acconce si dimostrano le parole del Vico, il qual disse: « Il vero divino è come un'immagine solida delle « cose, ed un'effigie in rilievo; il vero umano egli è come un « monogramma od immagine piana, a guisa d'una pittura: e « in quella guisa che Dio, mentre conosce il vero, ne ordina « gli elementi e lo genera: così l'uomo, conoscendo il vero, lo « compone eziandio e lo forma » (2).

Ma se il pensiero di Vico ha un gran fondo di verità, indicando che il *modo* del conoscere umano ha una cotale analogia col divino, in quanto che, come Iddio conosce le cose raffrontandole al suo Verbo e in lui veggendole, così l'uomo pure le conosce raffrontando il *sentimento* da lor prodotto all'*idea dell'essere*; tuttavia molto meglio e più distintamente del Vico fu distinta da' Platonici la parte *formale* del sapere, quest'essere ideale a cui si raffronta il sentimento, che è quella che più facilmente si sottrae all'osservazione, come ho di sopra toccato.

Plotino, a ragion d'esempio, d'una parte vede chiaramente che il senso non percepisce tutta l'attività e l'entità dell'ente corporeo: « Quello che si conosce col senso, dice, è la specie « della cosa, e la cosa stessa non è compresa dal senso » (3).

---

(1) A me piacerebbe assai di riserbare il nome d'*idee* a quelle di Dio, chiamando *specie* quelle delle intelligenze create, che non adeguano l'entità degli enti che fanno conoscere. S. Tommaso dice qualche cosa di simile, negando a Dio la moltiplicità delle *specie* e non quella delle *idee*. *S.* I, XV, II.

(2) *Dell'antichissima sapienza* ecc., c. I.

(3) Τὸ γιγνωσκόμενον δι' αἰσθήσεως, τοῦ πράγματος εἴδωλόν ἐστι, καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἡ αἴσθησις λαμβάνει. μένει γὰρ ἐκεῖνο ἔξω. *Ennead.* V, Lib. V.

Dall'altra, egli considerò la cosa stessa, l'*ente*, e questo il disse compreso dalla mente. Così distinse la parte formale, per sè e immutabilmente intesa, dalla parte materiale del sapere, dipendente tutta dalla condizione della natura nostra e de' nostri sentimenti. Gli entipensati (*τὰ νόητα*) secondo lui non sono le immagini delle cose, ma le cose stesse (1).

Da questo egli conchiude, che « la percezione delle cose poste « fuori della mente non è cognizione » (2), e che « nel senso « (cioè nelle rappresentazioni sensibili, *εἴδωλον τοῦ πράγμα-* « *τος*) non v'è la *verità* delle cose, ma solo l'*opinione* » (3).

Distinsero adunque questi antichi accuratamente la *intuizione dell'ente*, dall'atto onde l'ente si determina e si restringe. L'uomo adopera la sperienza sensibile come un istrumento o misura a fare questo restringimento: ma l'ente non ristretto è intuíto solo dalla mente, nè il senso ha da far nulla coll'intuizione dell'ente. E qui è a considerarsi, come Platone ed Aristotele convengano in questi due punti, nell'affermare 1.° che l'ente non è *sensibile*, ma *intelligibile*, non percepito da' sensi, ma intuíto dalla mente, 2.° che la cognizione risiede solo nella *comprensione dell'ente*, definendola entrambi *κατάληψις τοῦ ὄντος*. La qual osservazione sola basterebbe a mostrare, che ai sensisti moderni non potea venire ajuto alcuno dall'autorità di Aristotele, imperocchè o questi è contro essi, o egli distrugge sè stesso colle sue contraddizioni.

Concludiamo da tutto ciò: la soggettività della cognizione umana ne limita bensì l'ampiezza, ma non la falsifica. Con tali avvertenze si debbono intendere le sentenze degli antichi, le quali affermano, che « tutto ciò che si conosce, non secondo « la virtù della cosa conosciuta, ma più tosto secondo la fa- « coltà del conoscente si comprende » (4).

---

(1) *Αυτά τά πράγματα, καί ούκ είδωλα μόνον.* *Enn.* V, Lib. V.

(2) Ο νοῦς τά νόητα λινώσκων ούκ ἕτερα ὄντα γινώσκει. *Enn.* V, Lib. V.

(3) Διά τοῦτο έν ταῖς αίσθήσεσιν ούκ έστίν αλήθεια, αλλά δόξα. *Enn.* V, Lib. V.

(4) Boezio, *De Consolatione Phil.*, Lib. V, prosa IV.

CAPITOLO LIV.

SI CONFERMA LA TEORIA DELL'ENTE QUAL LUME DELLA RAGIONE COLL'AUTORITÀ DI S. TOMMASO D'AQUINO.

A tutte le quali dottrine sin qui per noi ragionate vorrebbe il C. M. levare l'autorità di s. Tommaso d'Aquino, concedendo però loro senza controversia quella di s. Bonaventura, il quale ingegno non è punto dispari, quanto io ne veggo, a quello dello stesso Aquinate.

Ma ciò che non parmi al tutto equo in questa affermazione del C. M. si è, che avendo io allegato in più di cento luoghi del *N. Saggio* l'Aquinate, e quasi per tutto usato diligenza di mettere a confronto i passi paralelli di quel grand'uomo, interpretando lui con lui stesso; il mio avversario reputi tuttavia bastevole a levare alla mia dottrina un suffragio sì autorevole il produrre solamente alcune sue poche conghietture generali sull'intelligenza di alcuni luoghi dell'Aquinate, e null'altro.

Quanto a me, anche dopo le conghietture del C. M., non parmi di esser più vicino a s. Bonaventura che a s. Tommaso; e se il volessi provare, crederei di farlo a pienissimo col solo ripetere quello che nel *N. Saggio* è già detto, e che nè fu confutato, nè tampoco dal M. esaminato. E tuttavia io non vo' lasciare di aggiungere qui un nuovo cenno sulla mente di s. Tommaso, e sul modo critico d'intenderlo, sopra quello che nel *N. Saggio* si contiene, dove ognuno che abbia voglia di leggere potrà trovare di vantaggio su questa controversia. Al qual fine udiamo prima le conghietture del Mamiani.

I.

« Dichiarasi da s. Tommaso, in più luoghi, che i generali « tutti sono per induzione, e in ispecie, nella terza della seconda « parte (1) della sua Somma, alla quistione 49, scrive che il

(1) Qui è corso qualche errore, non esistendo questa terza della seconda parte. È noto che la seconda parte della Somma di s. Tommaso è suddivisa in due sole parti.

« senso è detto produrre l'universale in quanto che l'anima « l'universal cognizione riceve per via induttiva e dalla consi« derazione di tutti i singolari ».

« Che anzi nella quistione 95 della terza della seconda par« te (1), ci fa espressamente sapere che l'intelletto perviene a « conoscere la nuda quiddità delle cose, sceverando quella da « tutte le condizioni materiali » (2).

Risposta.

1.° L'intelletto induce gli universali dalla considerazione de' singolari. — Questo può essere ugualmente detto nel mio sistema: tant'è vero, che io stessò lo insegno. Dunque non fa contro di me.

Acciocchè quel detto avesse forza contro di me, converrebbe dimostrare che esso debba intendersi per modo, 1.° che fra gli *universali* indotti dai singolari si contenga anche l'intuizione dell'ente, che s. Tommaso stesso chiama *lume* dell'intelletto, col mezzo del qual lume egli fa nascere quella induzione da' particolari a' generali; 2.° che i singolari da' quali l'intelletto induce gli universali sieno fuori dell'intelletto, cioè o che sieno i singolari esterni materialmente presi, o pure le sensazioni. Perocchè se fossero de' singolari già percepiti dall'intelletto, non vi avrebbe più controversia alcuna sul potersi da essi astrarre gli universali; conciossiachè essere nell'intelletto, e aver congiunto una forma intellettiva o universale, è una cosa medesima. Ma certo non può l'intelletto che astrarre da de' singolari ch'egli abbia in sè, altramente ne seguirebbe l'assurdo, che l'intelletto uscirebbe di sè, ed entrerebbe negli oggetti esterni, ovvero che entrerebbe nelle sensazioni, il che è un altro assurdo non mai detto da s. Tommaso.

Io l'ho già dimostrato, che questi sono degli assurdi: convien dunque rispondere qualche cosa alle mie dimostrazioni. — L'astrazione, si dice, è una operazione che l'intelletto esercita

(1) Torna l'errore di citazione notato di sopra. Poco appresso poi il N. A. cita « la seconda Decisione della prima parte della sua Somma »: Nè pur questa Decisione esiste; perocchè la prima parte non è suddivisa in altre Decisioni nè in altre parti.

(2) P., II, XI, vi.

su dei singolari. — E bene, l'intelletto percepisce dunque prima questi singolari sui quali esercita tale operazione; perocchè non potrebbe operare, se non sopra un oggetto che egli ha percepito. Che cosa sono adunque i singolari percepiti dall'intelletto, sui quali non è seguita ancora l'astrazione? De' corpi esterni? no; perocchè questi non entrano in noi materialmente. De' fantasmi? in tal caso avete convertito l'*intelletto* nella *fantasia*; imperocchè è la fantasia che percepisce i fantasmi, confusione, che non fece mai s. Tommaso. Debbono dunque essere de' *singolari intellettivi*.

2.° Lo stesso dite dell'altra sentenza allegata « L'intelletto « perviene a conoscere la nuda quiddità delle cose, sceverando « quella da tutte le condizioni materiali ». Tutto ciò sta nel mio sistema. Acciocchè una tale proposizione ripugni col mio sistema, conviene interpretarla in un modo assurdo, come s'è detto della prima. Convien dimostrare cioè, che l'oggetto sul quale l'intelletto fa la funzione di sceverare le condizioni materiali, non sia intellettivo, ma sia o corpo esterno, o sensazione, o mero fantasma. Ora nè il corpo nella sua materialità, nè la sensazione, nè il fantasma è l'oggetto dell'intelletto, secondo s. Tommaso e secondo il buon senso. Ma l'intelletto non può operare, se non sopra i suoi oggetti. Dunque l'astrazione non opera nè sopra un *corpo esterno*, nè sopra una *sensazione*, nè sopra un *mero fantasma*, ma sopra un oggetto prima dall'intelletto concepito. E che rimarrebbe del corpo esterno, a cui si togliessero tutte le materiali sue condizioni? in che maniera si può spezzare la fisica sensazione, o il fisico fantasma sempre aderente ad un organo? l'intelletto dovrebbe tagliar l'organo del fantasma in due parti, e d'una parte dell'organo costituire il *comune*, dell'altra parte il *proprio* delle cose? A simili stranezze non pervennero giammai i grandi scolastici, i quali sapevano troppo bene, che l'astrazione è una operazione tutta spirituale, la qual non si fa dividendo la cosa fisicamente, *non actione, sed consideratione*, come dicevano (1).

(1) *(Ratio) abstrahit — in corporibus quae fundantur a corporibus non actione sed consideratione.* Così sapientemente s. Bonaventura, nel *Centiloq.* P. III, Sect. XXIII.

Veggiamo che cosa replica il C. M. a queste mie osservazioni.

II.

In quanto al 1.°, il C. M. replica negandoci che s. Tommaso ammettesse per lume dell'intelletto l'ente in universale, ma « nella quistione 102 della medesima terza parte (1) (s. Tommaso) ci dice che l'oggetto primo dell'intelletto non è l'ente « e il vero comune, ma l'ente e il vero considerato nelle cose « materiali » (2).

Risposta.

Il C. M. non ci risponderebbe così, se avesse considerato una distinzione importantissima che suol fare s. Tommaso spiegando l'atto dell'intendere. Egli dunque distingue ciò che s'intende, *quod intelligitur*, e il mezzo onde s'intende, *quo intelligitur* (3). Il *quod intelligitur* è l'oggetto dell'intelletto; il *quo intelligitur* è la *specie* colla quale l'intelletto intende (4). Dice dunque s. Tommaso, che « l'oggetto primo dell'intelletto (il *quod in-« telligitur*) non è l'ente e il vero comune, ma l'ente e il vero « considerato nelle cose materiali ». Ma non dice mica, che « l'ente e il vero considerato nelle cose materiali » sia il mezzo, la *specie* onde s'intende (il *quo intelligitur*); e il fargli dir questo, è un trattare assai male il grand'uomo. Perocchè sarebbe pure la strana sentenza quella che dicesse che l'ente e il vero come sta nelle cose materiali fosse la specie del mio intelletto. San Tommaso adunque distingue accuratamente la *cognizione materiata* dalla *cognizione formale*. Nell'ordine della cognizione

(1) Ho già notato altre due volte, che questa terza parte non esiste.

(2) In un altro luogo dice il Mamiani stesso: « E ancora potè voler dire « che l'intelletto ha per proprio ufficio il pensare l'universale, e questo è « il senso dell'altro passo ove leggesi *l'intelletto ha l'operazione sua circa « l'ente universale* » (P. II, c. XI, VI). Io rimetto al C. M. il conciliare questi due suoi passi.

(3) Questa distinzione è frequente in s. Tommaso. Ved. *S.* I, XV, II.

(4) *Species* QUA *intelligitur — est forma faciens intellectum in actu* (*S.* I, XV, II).

materiata la prima cosa che si conosce è l'ente e il vero considerato nelle cose materiali, e non in separato da esse. E non è questa la nostra dottrina appunto? non diciamo noi, che la prima funzione della ragione è la percezione delle cose corporee? e che cosa è questa nostra percezione, se non l'ente e il vero considerato nelle cose materiali? non è certo costituita dalle sole cose materiali la nostra percezione, nel qual caso saremmo sensisti, ma bensì da tutti e due gli elementi, 1.° l'ente e il vero (formale) 2.° considerato nelle cose materiali (materiale della cognizione). Noi dunque quando ci gloriamo di esser discepoli dell'Aquinate, crediamo di tenerci ben lontani dalla tenuità de' sensisti.

Ma resta a vedere, che cosa sia per s. Tommaso l'altro principio *quo cognoscitur,* la specie che informa l'intelletto nostro e il fa veggente. Basta considerare, che è principio di s. Tommaso fermissimo, che « l'intelletto s'estende a tutte le cose perchè il suo oggetto è l'ente e il vero comune » (1), e non l'ente e il vero particolare. Di poi egli mette quest'altro principio, che « acciocchè una potenza si compia perfettamente « mediante la sua forma, conviene che la forma sua sia cotale, « che sotto di sè comprenda tutto ciò a cui la potenza si esten- « de » (2). Or si ritenga la definizione, che la forma intellettiva è « ciò onde l'intelletto intende », *quo intelligit* (3); la conclusione sarà facile, e sarà questa: la forma adeguata dell'intelletto non potrà essere nè l'essenza dell'angelo, nè l'essenza d'altra qualsivoglia creatura, perchè queste essenze sono *particolari* (4). Che riman dunque? che ella sia l'essere al tutto *universale.*

---

(1) *Objectum intellectus est ens, vel verum commune* (*S.* I, LV, 1). *Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc, sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus* (*S.* I, LXX, VI).

(2) *Oportet autem ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quae potentia se extendit* (*S.* I, LV, 1).

(3) *Illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, ut forma ejus, quia forma est quo agens agit* (*S.* I, LV, 1).

(4) *Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. — Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam* (*S.* I, LV, 1).

Secondo adunque questa dottrina luminosa di s. Tommaso, l'ente che primo conosciamo come *oggetto*, è l'ente che cade sotto il senso e l'immaginazione, e propriamente la sua quiddità o essenza (1); ma l'ente *col quale* prima conosciamo sì come *specie*, è l'ente comunissimo. Egli è vero che noi riflettiamo poscia sulle *specie* nostre, onde le conosciamo solamente dopo di aver conosciuti gli oggetti sussistenti; ma questo non toglie che la *specie* si trovi veramente in noi; perocchè essendo ella il mezzo di conoscere, dee essere antecedente all'atto stesso onde si conosce, e all'oggetto materiato che con essa si conosce: la specie adunque, l'ente ideale, è la prima cosa che cade nel nostro intelletto, anteriore all'atto stesso del conoscere ogni altra cosa, ma tuttavia è l'ultima a cui rivolgiamo la nostra attenzione (2).

Ma il C. M. continua a interpretare s. Tommaso al suo uopo, dicendo: « Dove poi nomina l'ente il primo notissimo all'in« telletto, si raccoglie dall'intera lezione ch'ei parla ivi in or« dine dottrinale ». Così il Mamiani.

Ma non così s. Tommaso stesso, non così quelli che hanno posto un lungo studio nelle sue opere. Scegliamo un solo di questi, il quale raccolse le dottrine filosofiche dell'Aquinate, e le ordinò in un compendio di filosofia, voglio dire Antonio

---

(1) *Intellectus enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit* (*S.* I, LXXXV, v). Io vorrei che il C. M. considerasse quella parola *proprium objectum*, che è relativa all'altra *objectum commune*. Dice dunque s. Tommaso, che « trattandosi dell'intelletto umano, il *proprio* e specifico oggetto è la *quiddità* dell'ente materiale. Ma qual sarà poi l'oggetto comune a tutti gl'intelletti, a cui serve di specie universalissima, se non l'*ente* e il vero comune, come dice l'angelico Dottore in tanti luoghi? E se l'ente e il vero comune è l'universale oggetto di tutti gl'intelletti: dunque anche dell'umano: e il *proprio* non è che la differenza del *comune*, e vien dopo ciò che è comune, come per un'aggiunta.

(2) *Quia intellectus supra se ipsum reflectitur: secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta, secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo* (*S.* I, LXXXV, II). Questo passo è degno di attenzione, perocchè dimostra sì come gli antichi avevano osservato che giacciono in noi delle *specie*, di cui noi facciamo uso prima ancora che sopra di esse noi abbiamo riflettuto.

Goudin. Ecco che cosa egli dica all'uopo nostro circa l'ente come *primo noto*, secondo la mente di s. Tommaso:

« E qui tuttavia si dee diligentemente osservare, che noi « possiamo avere dell'ente una doppia notizia: l'una *scientifica*, « la qual s'ha penetrando gli stessi principj dell'ente, le divisioni, « le proprietà, e la distinzione dalle formalità de' particolari « enti; l'altra *imperfetta* e *rozza*, colla quale solo intendiamo « l'entità stessa in modo confuso, e come distinta dal niente. « Quando adunque s. Tommaso dice, l'ente essere il primo « noto a noi cognito, egli parla di quella cognizione rozza e « imperfetta colla quale tutti, eziandiochè sformatamente rozzi, « intendono ciò che sia l'ente, e lo distinguono dal non ente (1).

Questo è dirittamente il contrario di ciò che dice il C. M.; ma egli è però quello che dice espressamente s. Tommaso, che non lascia sopra di ciò equivoco alcuno (2).

III.

Quanto al 2.°, replica il C. M., che volendo noi ammettere che l'astrazione di s. Tommaso avesse per oggetto de' singolari intellettivi, converrebbe supporre, ad essa esser preceduta una sintesi, colla quale l'intelletto avesse percepiti que' singolari; ma di questa sintesi s. Tommaso giammai non parla.

« Dove per la teorica del Rosmini fa mestieri ammettere una « sintesi primitiva dell'idea dell'essere con la modificazione in- « dividuale, s. Tommaso giammai non parla se non d'astrazione, « cioè d'analisi: e dall'astrazione vuol formati tutti gli univer- « sali, e ciò in mille passi delle sue opere vien ripetuto » (3).

---

(1) *Hic tamen diligenter observandum est, nos posse habere duplicem, entis notitiam: alteram scientificam, penetrando scilicet ipsa entis principia, divisiones, proprietates, et distinctionem a formalitatibus particularium entium; alteram imperfectam et rudem, quâ solum intelligimus ipsam entitatem confuse, et ut distinctam a nihilo. Dum ergo D. Thomas dicit, ens esse primum a nobis cognitum, loquitur de cognitione illa rudi et imperfecta, qua omnes etiam maxime rudes intelligunt quid sit ens, ipsumque distinguunt a non ente.* Goudin, Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata, tom. IV, Philosophiae IV Pars, Disput. I, Q. II, art. 1.

(2) *S.* I, LXXXV, III.

(3) P. II, c. XI, VI.

Risposta.

Se s. Tommaso avesse fatto cominciare il lavoro dello spirito umano dall'*analisi*, in luogo che dalla *sintesi*, sarebbe incappato in un error grossolano assai; imperocchè egli è manifestamente un assurdo il pensare che lo spirito possa scomporre quello che egli non ha prima composto mediante la percezione, quando pure non si voglia sostenere un altro assurdo, cioè che l'analisi venga da noi fatta sopra cosa non prima da noi percepita. Ora uno sbaglio sì fatto fu ben notato nei sensisti moderni da Reid, e da altri pensatori che venner di poi; ma in s. Tommaso certamente non si rinviene. È s. Tommaso che, dicendo io ciò, intendo difendere, e non me stesso.

Nel *N. Saggio* io ho dimostrato (1), che due operazioni distingue s. Tommaso, la prima delle quali egli chiama illustrazione de' fantasmi (*illustrari phantasmata*), l'altra astrazione de' fantasmi (*abstrahere phantasmata*).

Dunque è falso che s. Tommaso non parli che di *astrazione*; dunque l'*astrazione* non è per s. Tommaso la prima operazione che faccia l'intendimento umano, come pretende il M.; ma sì bene all'*astrarre* fa precedere un'altra operazione intellettiva, che col linguaggio delle scuole egli chiama *illustrazione.*

Ora a che fine i fantasmi vengono illustrati dall'intelletto agente? « Acciocchè, dice s. Tommaso, sieno resi tali, da' quali « si possano astrarre poscia le specie intelligibili » (2). Dunque dai fantasmi per sè non si può astrarre cosa alcuna, ma è uopo, secondo s. Tommaso, che prima diventino *esseri intellettuali*, fa bisogno che ricevano il lume dell'intelletto agente.

Ora se a' fantasmi si dee prima di tutto *aggiungere* il lume dell'intelletto agente, e se si può solamente di poi esercitare sopra essi l'astrazione, non è egli vero, che, secondo s. Tommaso, dee precedere la *sintesi* all'*analisi*? non è questa *illuminazione* di s. Tommaso la nostra percezione intellettiva de'

---

(1) V. *N. Saggio* ecc. Sez. V, cap. IV, § 3.

(2) *ILLUMINANTUR quidem (phantasmata): quia — phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur* (*S.* I, LXXXV, 1, ad 4).

singolari? i fantasmi non sono la *modificazione individuale?* e il lume dell'intelletto agente, che vi s'aggiunge, non è l'ente di cui i fantasmi sono puri segni od effetti? La dottrina di s. Tommaso conviene dunque colla mia a capello, o a dir meglio, la mia con quella del santo Dottore.

Ma muove il C. M. una novella istanza, facendo osservare, che s. Tommaso riduce tutto al *principio di contraddizione*, e non all'*intuizione dell'ente*, come fo io.

« S'egli avesse creduto, dice, a qualche principio innato, « avrebbe posto nell'animo qualche sintesi primitiva, la cui « evidenza non dimorasse nel principio logico della ripugnanza, « il qual principio è nondimeno presentato da s. Tommaso, « come il vero e il solo fondamento d'ogni certezza ».

« Nè manco avrebbe risoluto le proposizioni tutte assiema- « tiche in proposizioni identiche, o come suol dirsi oggidì, in « giudicii analitici » (1).

Quanto a quest'ultima proposizione, egli è strano a vederla accampata contro di me. Crede forse il M. di disputare contro di Kant? E pure il M. sa troppo bene, che io ho rifiutato i giudizj sintetici *a priori* di Kant. Ella non merita adunque ch'io le faccia risposta.

Quanto poi al principio di contraddizione, nol faccio io, come s. Tommaso appunto, il fondamento della certezza? non dimostro io, che il principio di contraddizione non è altro che l'idea dell'ente applicata (2)? Non fa dunque bisogno nel mio sistema, che l'*evidenza* dimori altrove che in questo principio, perocchè questo principio è il medesimo che l'idea dell'ente. — Ma voi fate precedere l'idea dell'ente al principio di contraddizione. — Sì, questo è vero; come la misura dee preesistere all'uso che se ne fa; come gli scolastici appunto mettevano innanzi l'operazione del *percepire*, a quella del *comporre* e del *dividere* (3); come s. Tommaso stesso fa precedere l'intuizione

(1) P. II, c. XI, vi.

(2) V. *Nuovo Saggio* ecc. Sez. V, cap. V, art. I.

(3) In una nota ai *Principj della Scienza Morale*, c. I, art. III, ho dimostrato, coll'autorità di Alessandro di Ales, come l'idea dell'ente fu riconosciuta precedere il principio di contraddizione dagli scolastici stessi, appunto perchè l'operazione dell'*apprendere (simplicium intelligentia)* riconoscevano

dell'ente, al principio che dice « l'ente non ammette in sè stesso l'affermazione e la negazione ad un tempo », che è il principio di contraddizione. Volete aver sott'occhio le stesse parole del maestro d'Acquino? Eccovele lampanti: « In quelle cose che « cadono nell'apprensione degli uomini, si trova un ordine. « Imperocchè ciò che in *primo luogo* cade nell'apprensione, è « l'ENTE, l'intellezione del quale s'acchinde in tutte le cose, « checchè per altri s'apprenda (1): E però il primo principio « indimostrabile è, che l'affermare e il negare non istanno in« sieme (2): il qual principio si FONDA sopra la RAGIONE DEL« L'ENTE e del non ente: e sopra di questo principio si fon« dano tutti gli altri (3).

Queste parole sono chiare, a me pare. In esse il *principio di contraddizione* si deriva dall'*idea dell'ente*. E per vero, sarebbe pur cosa strana, che si sapesse « l'ente non poter essere e non essere nel medesimo tempo », senza aver prima saputo che cosa sia l'ente; quando quella proposizione non è altro che un'espressione che indica la proprietà, la natura dell'ente stesso.

que' savj dover di necessità precedere l'altra operazione del comporre e dello scomporre. Questo stesso ordine assegnato alle operazioni intellettive prova assai chiaro come la *sintesi* intellettiva presso gli scolastici si facea preceder sempre all'*analisi*.

(1) Qui non si parla dell'ordine dottrinale, come vuole il Mamiani; egli è evidente; ma di ogni apprensione o degli indotti, o de' dotti.

(2) Con questa formola s'annunziava il principio di ripugnanza.

(3) *In his autem, quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod « non est simul affirmare et negare »: QUOD FUNDATUR SUPER RATIONEM ENTIS ET NON ENTIS: et super hoc principio omnia alia fundantur* (*S.* I. II, XCIV, II). *Ratio entis* viene a dire in italiano il *concetto* o l'idea dell'*ente;* o sia, che è il medesimo, non l'ente particolare; ma l'ente in universale. Erra dunque il C. M. quando asserisce, che per l'essere e il vero « si dee intendere ch'egli — vo« lesse significare sol questo, doversi dalla mente che pensa, ricevere sem« pre — una qualche realità »: giacchè anche il senso riceve una qualche realità; ma l'intelletto, secondo s. Tommaso, non riceve solo l'ente reale, ma *RATIONEM ENTIS*, che viene a dire, l'ente ideale, possibile, universale. Se dunque su questa idea dell'ente si fonda il principio di contraddizione, e sopra questo tutti gli altri principj, chi non vede, che il punto unico e fermissimo sul quale, quasi sopra cardine, insiste e si volge il sapere umano, è l'unica idea dell'ente?

E come si saprebbe, che tale è la natura dell'ente, che escluda la contraddizione, se non intuendo l'ente stesso?

IV.

E vide però il C. Mamiani, che il lume dell'intelletto agente, nominato tante volte da s. Tommaso, e da lui posto innato nell'uomo, romperebbe al tutto il suo sistema, e fiancheggerebbe il mio; onde egli pensa di spacciarsene con questa interpretazione:

« Il lume innato di nostra mente a noi sembra volere indicare non altro che la potenza conoscitiva » (1).

Risposta.

Perchè non citare i luoghi di s. Tommaso, che favorissero questa interpretazione? perchè non porli a confronto? Noi abbiam fatto così noi nel *Nuovo Saggio?* perchè contentarsi di dire, che « fa bisogno notare il collegamento di quelle idee con le altre affini, e interpretare s. Tommaso con li suoi testi medesimi » (2), e non farne nulla di tutto ciò? Il nobile ingegno del C. M. meriterebbe, che non si ponesse per tal foggia a imitare quelli che si chiamano sperimentali, i quali molto stanno in sul parlare di metodo, ma veramente pochissimo ne' ragionamenti che risguardano la scienza dell'anima, ne mantengono i precetti.

Faremo adunque noi, con sua buona licenza, quello che non ha fatto egli, contentandosi di prescriverlo: il faremo per la seconda volta; e ai testi citati nel *Nuovo Saggio*, i quali soprabbasterebbero a chiarire la mente dell'Aquinate, ci continueremo aggiungendone degli altri ancora, che ribadiscano ben bene il chiodo.

Ecco adunque quello che dice s. Tommaso del lume dell'intelletto agente. « Il lume intellettuale che si trova in alcuno per modo di *forma permanente* e perfetta, perfeziona l'intelletto principalmente a conoscere il principio di quelle cose che per quel lume si fanno manifeste; a quella guisa che mediante il *lume dell'intelletto* agente, l'*intelletto* precipua-

(1) P. II, XI, VI. (2) Ivi.

« mente conosce i primi principj di tutte quelle cose che na- « turalmente si conoscono » (1).

In questo passo s. Tommaso senza alcuna equivocazione o dubbiezza distingue l'*intelletto*, o sia la potenza, dal *lume*, che è la « forma permanente » dell'intelletto. Dunque non è vero ciò che pretende il M., che pel *lume* dell'intelletto agente s'intenda una *mera potenza*, al modo come il M. la intende. Egli è bensì vero, che la potenza intellettiva non esisterebbe pienamente, senza il lume che le è forma; ma ciò non toglie che il lume non sia qualche cosa di distinto dalla potenza mera: appunto a quel modo come la potenza di misurare non esisterebbe pienamente, senza il passetto onde si misurano le grandezze delle cose; ma ciò non toglie che il passetto non sia cosa diversa dalla facoltà di misurare, sebben questa abbia bisogno di simigliante stromento per fare l'atto suo. Noi pure diciamo in ugualissimo senso, che la potenza dell'intelletto non sarebbe pienamente, senza l'intuizione dell'ente, del quale si serve a intuire tutte l'altre cose.

Dallo stesso passo di s. Tommaso apparisce, che pel *lume* dell'intelletto agente non si conoscono nè i principj, nè le cose particolari, ma si conosce bensì in esso e per esso il principio di tutto ciò (*principium illorum quae per illud lumen manifestantur*). Dunque, secondo s. Tommaso, pel lume dell'intelletto agente si conosce pur qualche cosa, sebbene nulla di compiuto. E questo è quello che diciamo noi, conoscersi per la forma dell'intelletto non già le cose od i principj compiutamente, ma solo iniziarsi la cognizione loro in essa forma intellettiva, cioè nell'apprensione dell'essere.

Ma poichè il C. M. ci inculca, doversi attendere alla coerenza de' varj passi; noi vogliamo raffrontare al passo di s. Tommaso ultimamente citato, degli altri del medesimo autore, stando a vedere che conseguenze ce ne derivano.

---

(1) *Lumen intellectuale in aliquo existens* PER MODUM FORMAE PERMANENTIS *et perfectae, perficit intellectum principaliter* AD COGNOSCENDUM PRINCIPIUM *illorum quae per illud lumen manifestantur: sicut per lumen intellectus agentis, praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quae naturaliter cognoscuntur* (*S.* II. II, CLXXI, II).

Intanto è da ritenere, che il *lume* dell'intelletto agente, come si fa chiaro dal passo citato, aderisce all'intelletto come sua forma, *per modum formae permanentis*.

Ora che cosa è la *forma* dell'intelletto, secondo s. Tommaso? Ella è quel principio col quale l'intelletto intende, *quo intelligit*.

Quindi con tutta coerenza in un altro luogo dimostra il santo Dottore, che all'anima dee essere inerente, come sua forma, un principio *col quale* ella intenda (1); ciò che consuona a pieno con quello che disse del lume dell'intelletto agente. Veggiamo adunque che cosa sia questo principio, questa forma dell'intelletto, colla quale esso intende.

In un luogo ci dice chiaro, che la specie intelligibile è appunto quel principio che informa l'intelletto, e col quale egli intende: *species intelligibilis se habet ad intellectum, ut* QUO *intelligit intellectus*.

Che cosa rimane a conchiudersi dal confronto di questi passi con quel di sopra? Che il *lume* dell'intelletto agente, essendo il principio onde l'intelletto conosce, è una *specie*; ed essendo il principio onde l'intelletto intende tutte le cose, è una specie prima, una specie universale, che si può chiamare anche *species specierum*, e più generalmente si chiama « lume », come quella da cui dipende tutto intero l'umano sapere. Perciò dice lo stesso s. Dottore, che « mediante una prima cosa intesa, si fanno in« tese anche le altre cose » (2), e che l'anima intellettiva non è già in potenza a tutte le specie, ma « alle *determinate specie* delle cose » (3).

---

(1) *Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium* FORMALITER EI INHÆRENS — *Ergo oportet virtutem, quae est principium hujus actionis (illustrandi phantasmata), esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles* (lib. 3 *de An.*, text. 18) *comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere* (*S.* I, LXXIX, IV).

(2) *Per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta* (*S.* I, LXXIX, IV).

(3) *Anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia* AD DETERMINATAS SPECIES RERUM (*S.* I, LXXIX, IV, ad 4). L'essere *immateriale* dell'anima intellettiva è il contrario, nel linguaggio di s. Tommaso, dell'essere determinata a specie particolari. Gli scolastici chiamavano la materia « il principio dell'individuazione »; e però il cavare da una percezione la materia, era per essi quanto a dire un « universalizzarla »,

Ma questa specie primissima che informa l'umano intelletto, e che si suol chiamare più comunemente *lume* che *specie* (riserbando questa parola a quelle che sono determinate), che cosa è finalmente?

San Tommaso risponde, che questo lume è « un'impressione « della prima verità »; di che conchiude, che noi intendiamo tutto quello che intendiamo, *nella luce* della prima verità. E s'odano le sue parole:

« È da dirsi, che noi intendiamo e giudichiamo tutte le cose « NELLA LUCE DELLA PRIMA VERITA': in quanto che lo stesso LUME « dell'intelletto nostro, o sia naturale o gratuito, niente altro « è se non una cotal IMPRESSIONE DELLA VERITA' PRIMA » (1).

Possono essere più chiare queste parole? un'impressione è ella una semplice potenza? — V'ha dunque una prima verità impressa in noi per natura, secondo s. Tommaso: non è dunque una mera potenza intellettiva, priva di ogni elemento conoscitivo, quella che il santo Dottore accorda all'umana natura.

Ma se in noi v'è per natura l'impressione della *verità prima*, qual sarà poi questa *verità prima*, se non quell'elemento che nell'ordine del conoscere è necessariamente il primo, e senza il quale non si comincia mai il conoscimento di nessuna verità? E questo *primo noto*, anzi questo *primo notissimo*, come lo dichiara s. Tommaso, è l'ente comunissimo, quello di cui anco dice, che è così cognito, che « incognito non può essere » (2) in alcun modo.

Se dunque

1.° L'ente è il primo noto, il necessariamente noto, sicchè « non può essere ignoto »;

2.° Se l'*ente* si converte col *vero*, cioè ente e vero sono la stessa cosa *secundum rem*, e però l'ente *primo noto* è anco il *primo vero*;

---

come ho dimostrato in tanti luoghi del *N. Saggio*, che credo inutile qui ripetere.

(1) *Dicendum, quod in luce* PRIMAE *veritatis omnia intelligimus et judicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est, quam* QUAEDAM IMPRESSIO VERITATIS PRIMAE, *ut supra dictum est* (*S.* I, LXXXVIII, III, ad 1).

(2) (*Ens commune*) *incognitum esse non potest.* QQ. Disp. X, XII, ad 10 *in contrarium.*

3.° Se il *lume* dell'intelletto agente è in noi innato;

4.° Se il lume dell'intelletto agente è l'*impressione in noi del primo vero*;

5.° Se nel *primo vero* noi veggiamo tutte le altre cose;

6.° E se quanto conosciamo, lo conosciamo col *lume* dell'intelletto, che è l'impressione in noi di esso primo vero (1);

Egli è manifesto, che secondo la mente, o sia la coerenza de' pensieri di s. Tommaso, ne risultano queste due fermissime conseguenze:

1.° L'ente in universale è una idea innata nello spirito umano.

2.° Nell'ente, e per mezzo dell'ente intuito, come con principio *quo cognoscitur*, conosce l'uomo tutto ciò che conosce.

E tuttavia dice s. Tommaso, che noi non riflettiamo su questo ente se non tardi, e lo caviamo per astrazione dalle cose (da noi concepite); perocchè solamente mediante la riflessione ci accorgiamo del principio QUO; quando il primo e l'immediato oggetto della nostra riflessione è il principio QUOD, il qual principio per gl'intelletti tutti in generale è ancor l'ente, e per l'uomo particolarmente è la quiddità della cosa materiale (2).

---

(1) Dopo aver detto s. Tommaso, che il lume dell'intelletto agente è un'impressione in noi della prima verità, e che nella luce di questa noi veggiamo tutte le cose, dice, quasi conseguenza di tali premesse, che il lume dell'intelletto è il principio *QUO COGNOSCIMUS*, e che però nè pur egli è la prima cosa cognita, non dando noi a lui attenzione, e giovandoci di lui solo come di stromento a conoscere l'altre cose. Però la prima cosa cognita, il principio *QUOD*, molto meno può esser Dio, da cui il lume dell'intelletto discende: *Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut* QUOD *intelligitur, sed sicut* QUO *intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur* (*S*. I, LXXXVIII, III, ad 1).

(2) Alcuno mi dirà, che io non mi contento di far dell'ente il *principium quo*, o sia la specie prima e universale dell'intelletto, ma che lo chiamo anche *oggetto* dell'intelletto. Lo confesso pienamente. Per me il primo e immediato *oggetto* dell'intelletto è anco la *prima* ed universale *specie* di lui. Per altro a me piace di fare osservare, che anche s. Tommaso, il quale dice sempre che la specie è il *principium quo*, in alcuni luoghi la chiama però *oggetto* proprio dell'intelletto, come là dove dice, *perfectio intellectus possibilis est per receptionem* objecti *sui, quod est species intelligibilis in actu* (*In lib. II Sent.* Dist. XX, quaest. II, ad 2). Io dico, che l'ente in universale è vero oggetto dell'intelletto fino dal primo momento che a lui ade-

Che cosa adunque risponderemo a quelli che contro all'intuizione dell'ente, da noi posta a principio della filosofia, ci fanno questa obbiezione: « come l'anima vedrà l'ente prima d'avere ancora ricevute le sensazioni delle cose esterne? » e tuttavia si professano seguaci della dottrina di s. Tommaso?

Risponderemo queste parole dell'angelico Dottore:

« Questo lume non è obbligato al corpo, sicchè l'operazione « che gli è propria si compia mediante qualche organo cor« poreo: e in questo ella si trova superiore ad ogni material « forma, che non fa operazione se non tale, a cui la materia « comunichi » (1).

E crediamo con ciò averli a pieno soddisfatti.

V.

Ma seguita il C. M. la sua interpretazione di s. Tommaso, dicendo, che da lui « innati furono detti i primi principj sic« come quelli che si rincontrano anteriori sempre a qualunque « nostra cogitazione » (2).

Risposta.

Le parole del C. M. ci danno più che noi non vogliamo. Se i primi principj si riscontrano *anteriori* sempre a qualunque nostra cogitazione, dunque non sono l'effetto di qualunque nostra cogitazione: dunque sono innati.

Nè s. Tommaso, nè io suo minimo discepolo, abbiamo mai detto tanto.

San Tommaso s'è pure spiegato senza equivoco, ha pur detto egli stesso in che senso dica innati i primi principj: perchè non consultarlo? perchè tentare d'indovinare quello che si può

---

risce, quantunque niuna *riflessione* faccia su lui la mente, se non assai tardi, ed è per ciò, che assai tardi di lui distintamente ci accorgiamo.

(1) *Hoc lumen (intellectus agentis) non est corpori obligatum, ut ejus operatio per organum corporeum impleatur: in quo invenitur superior omni materiali forma, quae non operatur nisi operationem, cui communicat materia.* QQ. Disp. Q. XIX, art. 1.

(2) P. II, c. XI, vi.

leggere in s. Tommaso medesimo? Ecco adunque che cosa vi si legge:

« È dentro noi in certo modo *immessa* originalmente ogni « scienza nel LUME dell'intelletto agente, mediante le conce- « zioni universali che pel LUME dell'intelletto agente di subito « si conoscono, per le quali concezioni universali sì come per « universali principj giudichiamo dell'altre cose, e in esse le « preconosciamo » (1).

Questo luogo fu da me citato nel *Nuovo Saggio* Sez. V, c. V, art. 1.

Dice medesimamente altrove: « Pel lume dell'intelletto agente « l'intelletto conosce precipuamente i primi principj di tutte « quelle cose che naturalmente si conoscono » (2).

Egli è dunque chiaro, in che senso dicansi innati i primi principj: non *attualmente*, ma *virtualmente*. Non v'ha propriamente d'innato, che il *lume* dell'intelletto agente, secondo s. Tommaso; ma in questo lume si contengono virtualmente i primi principj, i quali sono il lume stesso dell'intelletto considerato nella sua varia applicazione.

CAPITOLO LV.

CONTINUAZIONE.

Fin qui le osservazioni intorno al modo d'interpretare s. Tommaso, che usa il C. M.

Or poi, acciocchè meglio apparisca quanto l'Aquinate si lontani da' sensisti moderni, e come a torto alcuni di questi il credano a lor favorevole, perchè trovano ch'egli fa necessarj i fantasmi all'umana conoscenza; credo non dover essere inutile il soggiunger qui tanto, che basti a dissipare una volta così fatto pregiudizio, che agli avanzamenti della sana filosofia in Italia potrebbe arrecare in vero non picciolo nocumento.

E a tal fine toccherò solo le due sentenze caratteristiche del

---

(1) *De Mente* Q. X, art. VI.
(2) *S.* II. II, CLXXI, II.

sistema sensistico, le quali sono entrambi apertamente oppugnate e condannate da s. Tommaso.

I.

La prima si è, che « ogni operazione conoscitiva abbia uopo, per farsi, di qualche organo corporale ».

Questa proposizione non è, e non può essere in ogni caso, se non una *conghiettura*. E pure ella passa per un *dogma* incontrovertibile presso i sensisti. Chi potrebbe credere, che Carlo Bonnet, uomo sì giudizioso, e di un metodo esatto nelle sperienze fisiche, lavorasse poi tanto d'immaginazione e d'analogia trattando delle operazioni dello spirito? Egli vide, alcune operazioni dello spirito nostro essere dipendenti da' movimenti del corpo: gli bastò; e corse per analogia alla conclusione, che dunque ogni operazione dello spirito è impossibile senza de' movimenti corrispondenti nella materia: sopra una base così vacillante egli fabbricò poi la sua *Palingenesia*, ed altre immaginarie sue teorie. Non parlo di Hartley e di Pristley, i cui concetti Dugald Stewart chiamava, a ragione, sogni e capricci (1).

Or dico, che ciò è contrario dirittamente al concetto che s. Tommaso si formò del *pensiero*. Vide egli bensì, che si facevano nel nostro spirito delle operazioni, le quali aveano bisogno degli organi corporali; ma non conchiuse per questo, colla fretta de' nostri sperimentali, che tutte ugualmente l'avessero; ma ne disaminò gradatamente tutte le varie funzioni, e ne trovò pur una più sublime dell'altre, indipendente dagli organi, e in quella funzione appunto pose l'intendimento. Ecco com'egli si esprime:

« Di tanto (l'anima umana) colla sua virtù eccede la materia corporale, che ella ha qualche operazione e facoltà, « nella quale la materia corporale non comunica per modo « alcuno. E questa facoltà dicesi *intelletto* » (2).

---

(1) *Essay fourth. on the Metaphysical theories of Hartley, Priestley by Dugald Stewart*. Edimburgh 1810, vol. IV.

(2) *S.* I, LXXVI, 1.

In altro luogo dice lo stesso chiaramente: « La virtù intel-« lettiva non è virtù di qualche organo corporale: siccome la « virtù visiva è atto dell'occhio. Imperocchè l'intendere è un « atto che non può esercitarsi mediante un organo corporale, « siccome s'esercita la visione » (1).

E ancora: « All'anima intellettiva non è bisognevole il corpo « per la stessa operazione intellettiva considerata in sè stessa, « ma per la facoltà sensitiva, che addimanda un organo equa-« mente complessionato » (2).

Anzi di più: non si potrebbe dare, secondo s. Tommaso, operazione alcuna intellettiva, se l'intelligenza dovesse essere impacciata colla materia.

« A questo, che l'uomo possa intendere tutte le cose per « via d'intelletto, e a questo, che l'intelletto intenda tutte le « cose immateriali e universali, egli basta che la virtù intel-« lettiva non sia un atto del corpo » (3).

E altrove: « Egli è impossibile che il principio intellettuale « sia corpo: e similmente è impossibile che intenda per mezzo « di un organo corporeo; perocchè la natura determinata di « quell'organo corporeo impedirebbe la cognizione di tutti i « corpi; siccome se qualche determinato colore fosse non solo « nella pupilla, ma ben anco nel vaso cristallino, l'infuso li-« quore apparrebbe dello stesso colore. Il perchè l'intellettuale « principio, che chiamasi mente o intelletto, ha cotale opera-« zione per sè, a cui il corpo punto non comunica » (4).

San Tommaso adunque riprova come falso il primo principio de' moderni sensisti, che ogni operazione intellettiva abbia bisogno d'un organo corporeo per effettuarsi.

---

(1) *S.* I, LXXVI, 1, ad 1.

(2) *S.* I, LXXVI, v, ad 2.

(3) *S.* I, LXXVI, 1, ad 2.

(4) *Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum: quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum: sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non comunicat corpus* (*S.* I, LXXV, 11).

II.

L'altra sentenza caratteristica del sistema sensistico si è, che « tutte le idee o cognizioni umane si riducano alle sensazioni « o alle immagini », sicchè queste formino, come suol dire uno di questi filosofi, lo sgranellato del sapere umano.

Sì fatta proposizione è connessa colla precedente, n'è quasi un corollario.

Perocchè se lo spirito è materia, come vogliono i materialisti, o se non si danno altre operazioni che del congiunto, cioè dell'essere misto di anima e di corpo, come affermano i sensisti; certo che il pensiero si dee tutto ridurre a sensazioni di vario genere, e variamente modificate, conciossiachè l'essere umano, in quanto è misto, non produce che sensazioni.

Ma all'incontro, se si pone, con s. Tommaso, che v'abbia una potenza e un atto dell'anima, che non operi insieme col corpo, nè per mezzo di alcun organo corporale, ma tutto solo e scevro da ogni materia; convien dire, che le *specie* o *idee* dove finisce quest'atto, non sieno nè *sensazioni*, nè *fantasmi* (i quali non son più che sensazioni riprodotte nell'organo interno); non potendo stare nè le sensazioni nè i fantasmi senza una passione dell'organo corporeo animato.

Così appunto s. Tommaso: « È manifesto, che le apparizioni « immaginarie si cagionano a quando a quando in noi per una « trasmutazione locale de' corporali spiriti ed umori » (1). E la comunione della sensazione e della fantasia viene pure così espressa da s. Tommaso: « Il principio della fantasia procede « dal senso rispetto all'atto suo. Imperocchè noi non possiamo « immaginare quelle cose che in nessun modo abbiamo sentite « nè in tutto, nè in parte: siccome il cieco nato non può im- « maginare il colore » (2).

---

(1) *Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum* (*S.* I, CXI, III).

(2) *Principium phantasiae est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quae nullo modo sentimus vel secundum totum, vel secundum partem: sicut caecus natus non potest imaginari colorem* (*S.* I, CXI, III, ad 1).

Or dunque se la sensazione e il fantasma è sempre affisso all'organo corporale vivo, secondo s. Tommaso, ed è una passione di lui; egli è pure impossibile, che quelle che s. Tommaso chiama « specie intelligibili », abbiano niente di comune co' fantasmi; perocchè queste appartengono all'atto dell'intelletto, che è affatto immune da qualsivoglia materiale concrezione, giusta l'Angelico.

Perciò s. Tommaso si dichiara, e dice aperto: « Non è già « il fantasma stesso la *forma* dell'intelletto possibile, ma sì « bene la forma di lui è la *specie* intelligibile che si astrae « da' fantasmi » (1).

Sul qual luogo conviene considerare, che s. Tommaso fu obbligato di usare quella maniera di dire, che « le specie intelligibili si astraggono da' fantasmi, perchè maniera comune delle scuole e dell'aristotelismo, che si seguitava quasi per ferma legge. Per altro quella maniera somministra luogo ad un equivoco, nel quale caddero veramente molti mediocri ingegni. Che l'astrarre una cosa da un'altra (2) può anco importare che si trovi la cosa che si astrae, nella cosa onde si astrae; sicchè egli sembrerebbe che ne' fantasmi si contenessero in qualche modo le specie intelligibili.

Ma l'Aquinate, sentita l'ambiguità della frase, dichiarò la sua mente in modo da levar ogni equivoco, chi attende al suo

---

(1) *Ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quae a phantasmatibus abstrahitur* (*S.* I, LXXVI, II).

(2) È però certo, che bene spesso s. Tommaso a questo modo, « astrarre da' fantasmi », dà un tutt'altro significato. Non intende egli, che si tolga qualche cosa da' fantasmi, e qualche cosa si lasci, ma intende che si rigettino al tutto i fantasmi: per esempio, ove dice « È uopo dire, che le « cose materiali s'intendano, in quanto si astraggono dalla materia, e dalle « similitudini della materia che sono i fantasmi »: *ergo oportet quod materialia intelligantur, inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus quae sunt phantasmata* (*S.* I, LXXXV, 1). Qui chiaramente vien egli a dire, che « nella cognizione delle cose materiali non entra nè la materia, e nè anche i fantasmi ». E così più sotto, nello stesso articolo: « Conoscere ciò che è nella materia individuale, ma non a quel modo che « è in quella determinata materia, è astrarre la *forma* dalla *materia* indi- « viduale, cui i fantasmi rappresentano » (*S.* I, LXXXV, 1). Il conoscere adunque, secondo s. Tommaso, esige che si consideri l'*ente*, ma non ciò che presentano i fantasmi, dal che dobbiamo astrarre, cioè prescindere.

detto. Sebbene è da notarsi, che a levare le equivocazioni che producono le dizioni inesatte, non basta quasi mai l'avvertimento che ci aggiungono gli autori che ne fanno uso.

Udiamo adunque quanto chiaramente s. Tommaso noti, che nel fantasma non si contiene nulla, onde si componga la *specie* intelligibile.

Egli dimanda a sè stesso, se i *fantasmi* non potessero forse agire nell'intelletto immediatamente, senza bisogno delle *specie* intelligibili. Non li paragona, dice egli, Aristotele ai colori? come dunque si veggono i colori dall'occhio, così si potranno vedere i fantasmi dall'intelletto. Questa è l'obbiezione che egli fa a sè stesso.

Risponde, che la parità non regge; perocchè « i colori hanno « uno stesso modo di essere nella materia corporea individuale, « siccome nella potenza visiva: e però possono imprimere una « similitudine di sè nel vedere. Ma i fantasmi, che sono si- « militudini d'individui, e stanno negli organi corporei, non « hanno lo stesso modo di esistere che ha l'intelletto umano » (essendo l'intelletto umano al tutto fuori degli organi, e immune da ogni corporea aggiunta) —: « e però non possono « per virtù loro fare impressione nell'intelletto possibile » (1).

Fin qui apparisce, come i *fantasmi* e l'*intelletto* non abbiano fra di loro alcuna comunicazione naturale. Ora che operazione fa egli l'intelletto agente? astrae da'fantasmi « le specie intelligibili ». Ma stiamo bene attenti, che cosa ciò sia: non ci lasciamo ingannare dalla parola *astrarre* materialmente presa: badiamo che cosa intende san Tommaso per tale operazione. Ecco la propria descrizione ch'egli ce ne dà: « Ma per virtù « dell'intelletto agente risulta una cotal similitudine nell'in- « telletto possibile, per la conversione dell'intelletto agente « sopra i fantasmi, la qual similitudine è rappresentativa di

(1) *Dicendum, quod colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva: et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus —: et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem* (*S.* I, LXXXV, 1, ad 3).

« quelle cose di cui sono i fantasmi, solamente quanto alla « natura della specie » (1).

Ciò che si dee attentamente notare in questo passo si è, che s. Tommaso dice, che convertendosi l'intelletto agente sopra i fantasmi, non ne risulta mica una similitudine di essi fantasmi: no, ma una similitudine di quelle cose, di cui sono i fantasmi, *EORUM QUORUM SUNT PHANTASMATA*.

Or dunque che cosa sono i *fantasmi?* gli effetti in noi cagionati dall'azione de' corpi esteriori che hanno operato nei sensi nostri. Che cosa sono le *specie* intelligibili? delle similitudini non già de' fantasmi, ma de' corpi che hanno prodotti i fantasmi.

Non hanno adunque queste « specie intelligibili », secondo s. Tommaso, la minima similitudine co' fantasmi stessi: ma tuttavia sono i fantasmi quelli che ci ajutano a formarci quelle *specie* o idee de' corpi, sì come quelli che sono effetti de' corpi; e però noi (2) da' fantasmi passiamo all'*esistenza* de' corpi che gli hanno prodotti, inducendo da questi *effetti* la loro *cagione*, e da questi segni la cosa segnata. Or come si può fare questo natural passaggio da' *fantasmi* agli *oggetti* da cui provennero, se non mediante un giudizio? L'operazione adunque che s. Tommaso chiama « convertirsi a' fantasmi dell' intelletto agente e astrarre da essi le specie intelligibili », è un verissimo giudicare (3).

---

(1) *Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata solum quantum ad naturam speciei* (*S.* I, LXXXV, 1, ad 1).

(2) Nel *N. Saggio*, ecc. Sez. V, c. VIII, art. v, ho dimostrato in una lunga nota, che l'*intelletto agente*, in quanto fa questa operazione di convertirsi a' fantasmi ed illustrarli, è l'anima, l'*Io* ad un tempo sensitivo e intellettivo possessori de' fantasmi e dell'idea dell'ente.

(3) S. Tommaso riconosce per esatto questo argomento: « Lo spirito nostro giudica de' fantasmi: dunque egli ha un atto al tutto diverso e indipendente da' fantasmi stessi ». Ecco le sue parole: *Ad hoc quod anima judicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipsae res, sed rerum similitudines, oportet esse aliquid in anima superius, quod istis imaginibus non occupatur: et hoc est mens, quae de talibus imaginibus* JUDICARE *potest.* QQ. Disp. Q. XIX, art. 1, ad 14.

Ninna maraviglia adunque, se s. Tommaso dichiari essere entità diverse i *fantasmi* e le *specie intelligibili*, soggiungendo alle parole surriferite: « E per questo modo dicesi astraersi dai « fantasmi le specie intelligibili; non che qualche forma, la « stessa di numero che prima fu ne' fantasmi, si faccia poscia « nell'intelletto possibile, a quel modo onde un corpo si riceve « da un luogo, e si trasporta in un altro »: *NON QUOD ALIQUA EADEM NUMERO FORMA, QUAE PRIUS FUIT IN PHANTASMATIBUS, POSTMODUM FIAT IN INTELLECTU POSSIBILI, AD MODUM QUO CORPUS ACCIPITUR AB UNO LOCO, ET TRANSFERTUR AD ALTERUM* (1).

Colle quali parole viene esclusa interamente ogni interpretazione sensistica, che dar si volesse a certe maniere scolastiche adoperate da s. Tommaso: perocchè le specie intelligibili sono dichiarate delle entità *numericamente* diverse da' fantasmi; ed è chiaramente detto, che non v'è *niuna forma comune* agli uni ed alle altre; che queste non sono nè pure similitudini di quelli, ma bensì specie od idee di quegli oggetti corporei che hanno in noi i fantasmi accagionati; de' quali fantasmi tuttavia abbiamo avuto bisogno, per indurre da essi l'esistenza de' corpi.

Quindi è anco, che s. Tommaso insegnò, che non potendo i fantasmi sussistere senza il corpo, tutti vanno colla morte a perire (2); quando all'opposto le specie intelligibili, come enti essenzialmente diversi da' fantasmi e scevri al tutto di corporeità, permangono nello spirito anco separato dal corpo (3).

Nè credo inutile l'osservare il valore di quelle parole, « conversione dell'intelletto agente sopra i fantasmi ». Questa « con-

(1) *S.* I, LXXXV, 1, ad 3. Quindi non è assurdo, secondo l'Angelico, che esistano le « specie intelligibili » senza punto nè poco di fantasmi, e che l'uomo intenda senza di essi: *Intellectus tamen secundum aliquem statum potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili* (*S.* III, XI, II, ad 1).

(2) — *phantasmata quae post mortem omnino non remanent.* QQ. Disp. Q. XIX, art. 1.

(3) *Ex quibus colligi potest quòd anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore, ecc.* QQ. Disp. Q. XIX.

versione » indica la stessa cosa che in altri luoghi si disse « illustrazione de' fantasmi », che è l'aggiunger loro il *lume* dell'intelletto agente, o sia l'*ente*.

E a vedere ancor meglio, che la cosa sta così, basta accuratamente analizzare l'operazione che fa l'intelletto agente o sia l'*anima sensitiva-intellettiva*, secondo la descrizione fattacene da s. Tommaso.

Vi hanno prima i fantasmi, i quali stanno nella fantasia, in un organo vivo lor proprio. Or che cosa sono essi? Non i rappresentanti delle cose, ma solo de' loro accidenti. « Il senso, « dice in molti luoghi il santo Dottore, non apprende le es« senze delle cose, ma solo gli esteriori accidenti; e il simi« gliante si dica dell'immaginazione » (1).

All'opposto, che cosa vede l'intelletto mediante la *specie intelligibile* o idea? L'ente, la sostanza, dice s. Tommaso.

« La *sostanza* come tale, non è visibile ad occhio corporale, « nè soggiace ad alcun senso, ma nè pure all'immaginazione, « ma solo all'intelletto, di cui l'oggetto è la *quiddità* » (2).

Dunque l'*intelletto* vede una cosa al tutto diversa da quella che percepisce il *senso*; dunque nel fantasma non v'è punto nè poco l'oggetto dell'intelletto, che è l'ente stesso, o l'essenza della cosa.

A che dunque ha bisogno l'intelletto agente di rivolgersi sopra i fantasmi? — Non per *vedervi* quello che in essi non è, ma per *argomentar* da essi una cosa da essi diversa. I fantasmi son dunque all'intelletto un cotal *segno*, come tante volte dicemmo, onde egli argomenta l'esistenza de' corpi che quel segno hanno prodotto, e nulla più. Ecco che cosa sia « il convertirsi sopra i fantasmi dell'intelletto agente », secondo la descrizione che di questa operazione ci dà s. Tommaso d'Aquino.

Fermate queste cose, andiam oltre.

---

(1) *Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum: similiter neque imaginatio* (*S.* I, LVII, 1, ad 2).

(2) *Substantia autem inquantum hujusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subjacet alicui sensui, sed nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cujus objectum est quod quid est* (*S.* III, LXXVI, VII).

Or dove, in questa operazione, l'intelletto agente trova l'ente? come può passare al pensiero di questo, che pur non è ne' fantasmi? — Risponde s. Tommaso, che l'ente è l'oggetto *naturale* dell'intelletto (1); l'intelletto adunque *supplisce* l'ente del suo; e in tal maniera abbiamo un ente posto dall'intelletto, fornito di accidenti somministrati da' fantasmi. Non è questa la percezione de' corpi a quel modo appuntino che la descrivo io? quest'è, che si chiama nel linguaggio delle scuole « illuminazione de' fantasmi », che val quanto a dire « giunta del lume dell'intelletto agente a' fantasmi », ovvero sia, giunta dell'*ente*, che è ciò che loro manca perchè costituiscano una percezione.

I fantasmi con questa giunta sono idonei a ricevere l'operazione dell'*astrazione*, la quale ritoglie ciò che l'intelletto o la ragione ci ha posto. Il primo effetto dell'astrazione si è quello di prescindere dalla percezione la sussistenza, con che rimane « l'ente ideale determinato da' fantasmi possibili, o sia da degli accidenti ideali anch'essi »: il secondo poi è di prescindere e tagliar via anco gli accidenti, con che rimane « la natura corporea spoglia de' suoi accidenti ». Questi sono i due passi dell'astrazione da me distinti.

Or posciachè il fantasma, come dice s. Tommaso, è sempre particolare e di cosa particolare (2), quando all'opposto l'ente che vi pone l'intelletto è sempre universale; avviene che acconciamente s. Tommaso pronunci,

1.° L'universale essere il principio dell'intendere (3),

---

(1) *Objectum intellectus est quod quid est, id est ipsa essentia rei: — et sic similitudo rei quae est in intellectu, est similitudo directe essentiae ejus: similitudo autem quae est in sensu vel imaginatione, est similitudo accidentium ejus.* QQ. Disp. Q. VIII, art. VII in f.

(2) *Imaginatio non est nisi corporalium et singularium, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum. — Intellectus autem universalium et incorporalium est. —*

Probatum est in 3 de Anima, quod intellectus non est actus alicujus partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis. Contra G., II, LXVII.

(3) *Universale secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem* (S. I. LXXXV, III,

2.° *L'intenzione dell'universalità* essere aggiunta alle cose dall'intelletto (1),

3.° L'intenzione poi non essere che la specie (2) che aggiunge l'intendimento, o sia il lume che viene da' fantasmi determinato, specificato, e ridotto a stato di specie determinata, nel modo che abbiamo tante volte dichiarato.

CAPITOLO LVI.

CONTINUAZIONE.

Ora io non so, se il C. M., tutte queste cose con pacata mente considerando, vorrebbe scrivere ancora, che s. Tommaso, « quanto s'adagia con la dottrina professata da lui, altrettanto « sembra scostarsi da quella specialissima del Rosmini » (3).

Ma acciocchè si possa recar sopra di ciò il più fermo giudizio, io non vo' intralasciare d'aggiunger qui un confronto fra il C. M. e s. Tommaso circa un punto speciale di somma rilevanza, circa quel punto, voglio dire, che è lo scopo diretto del libro del *Rinnovamento*, le guarentigie della certezza del sapere umano.

Noi abbiam veduto il C. M. ridurre tutta la verità accessibile all'uomo a certi *modi* dell'anima, e così rendere l'umana cognizione soggettiva: all'obbiezione poi, che la verità diviene per tal modo una mera produzione di un essere contingente, e però ch'essa rimane spogliata de' suoi caratteri di necessità e di assoluta certezza, rispondere, che anche il sistema contrario scontrasi nella medesima difficoltà; perocchè quand'anco la verità fosse uu oggetto indipendente dall'uomo, do-

---

ad 4). Dice che il conoscere si fa *per abstractionem*, cioè, come abbiamo spiegato, considerando l'ente posto dall'intelletto, e prescindendo dalla materialità e particolarità de' fantasmi.

(1) *Hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu* (*S.* I, LXXXV, II, ad 2).

(2) *Quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis.* QQ. Disp. Q. X, art. VIII.

(3) P. II, c. XI, VI.

vrebbe, tuttavia esser sempre dalle facoltà umane ricevuta, e perciò partecipare al difetto e alle contingenze di queste.

Io replicai esser vero, che la verità, perchè all'uomo si comunichi, debba esser accolta dalle facoltà umane; ma non esser altrettanto vero, che queste facoltà, in accoglierla, s'abbian tanto di potere, da manometterla ed alterarla; essendo ella impassibile di natura sua ed immutabile. Sicchè nella natura eterna, immutabile, divina della verità, io riposi tutta la guarentigia della umana certezza.

Vogliam vedere come la pensi l'Aquinate, e se con me, o col M. Anch'egli intanto l'Aquinate sente tutta la forza della difficoltà toccata; ma vorrà per questo mantenere, che la certa verità si possa trovare o nelle sensazioni, o nelle modificazioni del soggetto umano, come fa il Mamiani? Anzi egli s'accorge da ciò stesso, come da nuovo argomento, che la certa verità non può aver sua stanza e sua origine in nulla affatto di sensibile, in nulla di contingente, in nulla di creato: il santo Dottore non trova altro asilo alla verità, altra sede consistente e sicura, se non l'infinito essere: egli intende, che tutto altrove la si faccia consistere, ella è svanita; niuna verità ci resta più alle mani, ma un ingannevole simulacro di quella, un nome; un nome che dice una menzogna. È dunque col far divenire la cognizione e la verità, di cui l'uomo partecipa, non da' sensi, non dall'anima umana, non da alcun essere creato, ma da Dio stesso, che egli crede potersi solo guarentire all'uomo il certo possesso di questo inestimabile tesoro, la *verità*; e tiene che non ci abbia altro modo al mondo fuori di questo. Tale è la maniera di pensare di s. Tommaso.

Si vegga s'io dico vero: si vegga se dalla materia de' sensi deduca l'Aquinate la certezza, o da più alta origine.

« Tutta la certezza della scienza nasce dalla certezza dei « principj. Perocchè le conclusioni allora con certezza si fanno, « quando si risolvono ne' principj. E però, che qualche cosa si « sappia di certo, nasce dal LUME della ragione immesso inter- « namente a noi DIVINAMENTE, col quale IDDIO in noi parla » (1).

---

(1) QQ. Disp. *De Verit.* Q. XI, art. 1, ad 13. E ancora poco appresso

Non tutto adunque l'uomo ha da' sensi! qualche cosa nel sistema intellettivo di s. Tommaso ci discende dall'alto!.

« Cotesto lume della ragione, dice ancora, col quale (*quo*) « tali principj ci sono noti, è immesso in noi da Dio, come « una cotal similitudine in noi risultante della increata ve« rità » (1).

Si noti che l'*increata verità* per s. Tommaso è una sola, ed è in Dio, ed è Dio stesso, e quivi ella ha la sua eternità (2), e per essa sono vere tutte le cose (3). Di che, veggano quei sensisti più moderati, che professano a s. Tommaso grande stima, come fa il Mamiani, che non è per avventura da' sensi, che noi raccogliamo e partecipiamo la *verità*, secondo l'Angelico, ma sì da Dio; perocchè veggendola noi veramente eterna, e non essendo ella eterna che in Dio, convien dire che in Dio la veggiamo, e che da Dio ci venga questa luce, secondo la quale giudichiam de' fantasmi e delle cose tutte, siccome con suprema norma ed infallibile (4). Il perchè s. Tom-

---

(ad 17) dice così: *Certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a SOLO DEO, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo.*

(1) *Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia ejusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo INCREATÆ VERITATIS in nobis resultantis.* QQ. Disp. *De Verit.* Q. XI, art. 1.

(2) *Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet* (*S.* I, XVI, VII).

(3) *Omnes (res) sunt verae una PRIMA veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem* (*S.* I, XVI, VI).

(4) S. Tommaso avea detto che tutte le cose sono vere per la « prima verità » che è nella mente divina. Ora non si creda, che il santo Dottore togliesse all'uomo la vista di questa verità; nel qual caso l'uomo non parteciperebbe della verità, essendo questa una sola. Anzi egli fa, che noi giudichiamo delle cose appunto secondo questa verità prima: « È da dirsi, « così egli, che l'anima non giudica delle cose tutte secondo qualunque sia « verità, ma secondo LA VERITA' PRIMA: in quanto questa riflette nell'anima « siccome in uno specchio, secondo i primi intelligibili »: *Dicendum, quod anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam: inquantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia* (*S.* I, XVI, VI, ad 1). E in altri luoghi, dall'essere in Dio la sede della verità argomenta, che ogni apprensione dell'intelletto sia da Dio: *Si ergo in Deo sit veritas, ergo omne verum erit ab*

maso non finisce di dire, che « ogni dottrina umana non può « aver efficacia se non in virtù di quel lume; e che però Iddio « solo è quegli che internamente e principalmente insegna, sì « come la natura è quella che operando internamente nell'in- « fermo, lo sana » (1): e acciocchè ciò non si possa fraintendere, nè storcere con arbitrarie interpretazioni, il Santo si diffonde a mostrare, che l'operazione, onde Iddio imprime in noi il lume dell'increata verità, è immediata, nè può avervi cosa alcuna di mezzo fra noi e Dio (2).

Ma se non basta, veggiamo più partitamente di quali argomenti s. Tommaso si giovi a mostrare, che la verità da noi intuita colla mente nostra non ci possa venire da' sensi, nè dall'anima nostra, nè da un angelo, nè da creatura veruna, ma solo immediatamente dall'intelletto divino (3); e si troveranno convenire nè più nè meno con quelli sui quali noi abbiamo in quest'opera ragionato.

1.° Uno de' principii s. Tommaso il trae dall'*universalità* dell'ente intuito dal nostro intelletto: dalla quale universalità dell'ente è appunto che nasce alla volontà il desiderio universale, infinito, che l'uomo sperimenta. Niuna delle cose create, così argomenta s. Tommaso, è l'ente universale: dunque Dio solo può dare all'intelletto e alla volontà umana il loro proprio oggetto. Ecco le sue preziose parole:

« L'oggetto della volontà è il *bene universale*, come l'og- « getto dell'intelletto è l'*ente universale*. Ma ogni ben creato

---

ipso. — *Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est* (*S*. I, XVI, v, ad 3). Si consideri qui bene qual sia il preteso *sensismo* di s. Tommaso!

(1) *Hujusmodi autem rationis lumen, QUO principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius, et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat*. QQ. Disp. *De Verit*. Q. XI, art. 1.

(2) *Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis — est nobis IMMEDIATE impressum a Deo, et secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo*. Q. De spiritualib. creaturis, art. x.

(3) Egli insegna costantemente, che l'intelletto divino è causa dell'umano: *Suum intelligere*, dice di Dio, *est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus* (*S*. I, XVI, v, e LXXIX, IV).

« non è più che un particolar bene, e solo Dio è il bene uni-« versale. Laonde egli solo adempie la volontà, e sufficiente-« mente la muove come oggetto (1).

E convien badare, che s. Tommaso intende di spiegare collo stesso argomento un fatto, che è l'inclinazione al bene in universale, che ha la volontà, in conseguenza della notizia dell'ente in universale che ha l'intelletto; anzi in questo fatto pone s. Tommaso consistere la propria natura della volontà; di che conchiude, che Dio solo può essere l'autore della volontà, come quegli che solo può cagionare questa inclinazione al bene in universale (2), la qual è quella che produce poi tutte l'altre volizioni (3), come dall'intuizione dell'ente in universale procedono tutti gli altri atti conoscitivi.

2.° Un altro principio, onde parte s. Tommaso a conchiudere, che il fonte della cognizione umana e di sua certa verità non può esser nè il senso, nè l'anima nostra, ma solo Dio, si è

---

(1) *Est enim ejus (voluntatis) objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est* ***ENS UNIVERSALE.*** *Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eum movet ut objectum* (*S.* I, CV, IV).

(2) ***Voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum*** (*S.* I. II, IX, VI).

(3) « Iddio muove la volontà dell'uomo siccome universal motore all'u-« niversale oggetto della volontà, che è il bene; e senza questa universal « mozione l'uomo non può volere cosa alcuna » (*S.* I. II, IX, VI, ad 3). V'ha dunque nella volontà una inclinazione al *bene in universale*, antecedente a tutti i movimenti particolari della volontà, che sono effetti e applicazioni di quella inclinazione. Ora l'*universal bene* non è altro, secondo s. Tommaso, che l'*universal ente*. Essendo dunque certo, che *voluntas non fertur in incognitum*, Iddio non potrebbe creare in noi quella inclinazione essenziale della volontà, se non mostrando all'intelletto l'*ente in universale*; colla intuizione del quale riceve la sua forma ugualmente l'intelletto e la volontà. Or come dopo aver l'intelletto l'intuizione dell'ente in universale, gli rimane ancora di ricevere le determinazioni degli enti particolari da' sensi; così medesimamente rimane alla volontà da determinare e applicare quella sua tendenza verso il bene in universale, ai beni particolari: e questa è l'opera che appartiene allo sviluppamento dell'uomo, secondo s. Tommaso: « Senza « questa universal mozione, così egli, l'uomo non può voler cos'alcuna. Ma « egli determina sè stesso mediante la ragione, a voler questo o quello, ciò « che è bene veramente, o ciò che è bene d'apparenza » (*S.* I. II, IX, VI, ad 3).

l'UNITA' perfetta di essa cognizione in tutti gli nomini. È questo uno di que' solenni principj, che già prima avea usato s. Agostino, come toccammo, a provare il medesimo, e che sono di una forza ineluttabile.

« Se entrambi noi veggiamo, avea detto il gran vescovo africano, esser vero ciò che tu dici, ed entrambi veggiamo esser « vero ciò che io dico, e dove, di grazia, lo veggiamo noi? Nè « io certo in te, nè tu in me; ma sì l'uno e l'altro nella stessa « incommutabile verità, che sta di sopra alle nostre menti » (1).

Questo luogo stesso è recato da s. Tommaso, il qual poi soggiunge:

« La verità incommutabile si contiene nelle ragioni eterne. « Dunque l'anima intellettiva conosce tutti i veri nelle ragioni « eterne » (2).

E in quanti altri luoghi l'Angelico non fa uso di questo bellissimo argomento dell'identità della verità veduta da tutti gli uomini, a dimostrare la necessità di un intelletto unico e primo, che come sole irraggi ugualmente gli uomini tutti? Ne addurrò ancor uno di cotai luoghi.

« E conoscere i primi intelligibili è azione conseguente al- « l'umana specie. Laonde è uopo che tutti gli uomini comuni- « chino in quella virtù, che è principio di quest'azione. E questa « è la virtù dell'intelletto agente. Nè fa bisogno però che questa « virtù sia in tutti la stessa di numero, ma sì che da un solo « principio in tutti si derivi. E però quella comunicazione degli « uomini ne' primi intelligibili dimostra l'unità dell'intelletto « separato, che Platone paragona al sole, e non l'unità dell'in- « telletto agente, che Aristotele paragona al lume » (3).

Dal qual luogo, come da molti altri, si può conoscere quanto sia erronea la credenza di quelli, che hanno s. Tommaso per

(1) *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quòd dico; ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me? sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate.* Confess. XII, xxv.

(2) *Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in RATIONIBUS ÆTERNIS.* (*S* I, LXXXIV, v).

(3) *S.* I, LXXIX, v, ad 3.

un seguace servile di Aristotele, a quel modo che molti intendono questo filosofo. Il vero si è, che l'Aquinate, sebbene non potesse usare che la lingua di Aristotele, perchè la sola corrente nelle Scuole, tuttavia venne facendo un giudizioso e savio impastamento di Aristotele e di Platone. S'avvide egli, che l'intelletto agente non si potea negare, e che non potea esser uno di numero in tutti gli uomini; però lo ritenne distinto. Ma s'avvide altresì, che questo intelletto avea bisogno di un *lume*, il quale non potea derivare che da un principio unico e identico, perocchè in quello tutti gli uomini vedevano i veri identicamente uguali; e però ritenne anco l'intelletto separato di Platone, ma collocandolo in Dio, sì come avea già fatto sant'Agostino (1).

3.° Un terzo principio, onde induce s. Tommaso la provenienza divina della cognizione umana, si è quello che noi abbiamo toccato di sopra, che da' fantasmi l'intelletto si forma le specie intelligibili, che ne' fantasmi punto non si contengono. Dimanda egli, come avvenga, che da' fastasmi, i quali nulla più esprimono o contengono che alcuni *accidenti* delle cose, noi tuttavia trapassiamo a concepire le *cose* stesse; e onde sia, che i fantasmi non abbiano virtù d'illuderci. Noi giudichiamo i fantasmi, dice egli, cioè giudichiamo ch'essi non sono altra cosa, se non certi effetti e segni di cose esterne. Or ciò che giudica, ciò che ripone i fantasmi nel novero delle apparenze, dee ben esser da più de' fantasmi stessi; anzi dee essere un lume infallibile, imperocchè senza un lume infallibile, noi non potremmo giammai con tal certezza separare le *apparenze*, e fissarci nelle *realtà*. Conchiude il Santo:

« Ricercasi a tal giudizio, e alla sua certezza, il lume del-
« l'intelletto agente, pel qual lume noi conosciamo nelle cose

---

(1) Merita ben di notarsi, che questo intelletto separato, autore unico del lume naturale e soprannaturale delle menti, si ammette da s. Tommaso come cosa partenente alla fede cristiana, e non come semplice opinione filosofica: *Intellectus separatus*, dice, *secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur. — Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* (*S.* I, LXXIX, IV).

« mutabili immutabilmente la verità, e discerniamo le stesse « *cose* dalle *similitudini* delle cose » (1).

Ma che è questo discerner le *cose* dalle loro *similitudini?* dove trovo io queste cose da scernere? ben ho i fantasmi nel senso, o sia le *similitudini* (se così si vuol chiamarli), ma le *cose* ov'elle sono? e come so io che i fantasmi sono similitudini o vestigi di altre cose? chi mel dice?

Queste *cose* non presentatemi ne' *fantasmi*, ma sì nelle *specie intelligibili*, che nulla hanno a far co' fantasmi, mi sono, risponde s. Tommaso, presentate da Dio, il quale è quegli che imprime le *specie* nell'anima nostra.

« Essendo egli il primo ENTE » (queste sono le parole del santo Dottore) « e in lui preesistendo tutti gli enti siccome « nella prima causa, è uopo che sieno in esso *intelligibilmente*, « secondo il modo di lui. Conciossiachè a quel modo, che tutte « le ragioni intelligibili delle cose primamente esistono in Dio, « E DA LUI SI DERIVANO NEGLI ALTRI INTELLETTI, acciocchè quelli « attualmente intendano (*ACTU INTELLIGANT*); così pure si de- « rivano nelle creature acciocchè sussistano. E però così Iddio « muove l'intelletto creato, in quanto dà a lui la virtù d'in- « tendere, o naturale o sopraggiunta, e in quanto IMPRIME A « LUI LE SPECIE INTELLIGIBILI: e l'una e l'altra cosa mantiene, e « conserva in essere » (2).

Or dicendo il Santo, che vengono queste specie *impresse* da

---

(1) *Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum* (S. I, LXXXIV, VI, ad 1). È altrove dice il medesimo: *Ideo ad hoc quod anima judicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipsae res, sed rerum similitudines, oportet esse aliquid in anima superius, quod istis imaginibus non occupatur; et hoc est mens, quae de talibus imaginibus judicare potest.* QQ. Disp. *De Verit.* Q. XIX, 1, ad 14.

(2) *Cum ipse sit primum ens, et omnia entia preexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant: sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum vel naturalem, vel superadditam, et inquantum IMPRIMIT EI SPECIES INTELLIGIBILES et utrumque tenet, et conservat in esse* (S. I, CV, III).

Dio nell'intelletto creato, acciocchè egli attualmente intenda, non viene egli al tutto esclusa ogni interpretazione che potesse minuire la forza di questo passo?

Ma se le *specie intelligibili* s'imprimono da Dio, a che dunque serve l'intelletto agente? a che i sensi? come si conciliano gli altri passi del santo Dottore?

Riassumiamo brevemente tutto il sistema di s. Tommaso, e sarà fatta la risposta a questa istanza.

Conviene distinguere quattro cose: 1.° il *lume* dell'intelletto agente, 2.° i primi principj, 3.° le specie intelligibili, 4.° i fantasmi che provengono dalle sensazioni.

Il lume dell'intelletto agente è impresso in noi per natura, immediatamente da Dio (1).

I primi principj non sono altro che lo stesso lume dell'intelletto considerato nella sua applicazione. Perciò dal santo Dottore si dicono anch'essi innati, in quanto che non si formano per induzione da' casi particolari, come vogliono i sensisti de' nostri tempi, ma immediatamente appariscono fino nelle prime e più elementari operazioni intellettive dell'uomo, ed appariscono come evidenti e indimostrabili, appunto perchè partecipano, o più tosto sono il *primo evidente*, il lume dell'intelletto di cui si fa per noi uso. Ma perocchè noi pronunciamo questi primi principj in una forma scientifica solo assai tardi, per questo i moderni si danno a credere, che noi veniamo lentamente e faticosamente formandoceli; senza osservar punto, che noi ne facciam uso sempre, e che non si può assegnare un atto solo della mente, senz'essi. San Tommaso perciò dice:

« E così l'uomo riceve la cognizione delle cose ignote per « due mezzi, cioè pel lume intellettuale, e per le prime con« cezioni per sè note, le quali rispetto a quel lume dell'intel« letto agente stanno come gli *stromenti* all'artefice. Laonde sì « quanto all'una, che quanto all'altra cosa, Dio è cagione della « scienza dell'uomo in un modo eccellentissimo: conciossiachè « egli e decorò l'anima dell'intellettual lume, e v'impresse la

(1) *Docere dicitur dupliciter, scilicet principaliter infundendo lumen, et instrumentaliter dirigendo: — primum autem SOLI DEO (convenit).*

« notizia de' primi principj, che sono sì come certi semenzaj « delle scienze, a quella guisa appunto che anche nelle altre « cose naturali inserì le seminali ragioni di tutte le cose da « prodursi » (1).

I primi principj adunque non si formano, ma risplendono per sè, tostochè si comincia ad usare del lume dell'intelletto; e in questo significato sono detti innati, per sè noti, inseriti in noi da Dio come semi di tutte le scienze; sebbene essi però non si manifestano che col primo uso che facciamo del lume intellettivo (2).

Ma in che modo questi primi principj si manifestano? Fino a tanto che noi non abbiamo che i *fantasmi*, non si possono manifestare; ma col pur formarsi in noi delle « specie intelligibili », cioè col primo pensiero di esseri sussistenti, tosto quelli hanno un oggetto ove mostrare la loro efficacia.

« Preesistono in noi, così s. Tommaso, certi semi di scienza, « cioè le prime concezioni dell'intelletto, le quali incontanente, « col lume dell'intelletto agente si conoscono per le specie « astratte da' sensibili » (3).

---

(1) *Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo aeeipit, scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo: quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum.* QQ. Disp. *De Verit.* Q. XI, III.

(2) Trova s. Tommaso assurdissimo il dire, che la scienza si *crea* in noi, o si produce da noi stessi, o da qualche essere creato. Egli non dà alla creatura se non il potere di sviluppare il germe della scienza preesistente nell'uomo, e niente più: *In eo qui docetur*, queste sono sue parole, *scientia PRÆEXISTEBAT, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitionum. Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum, quasi per aliquam virtutem creatam infundantur, tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione creatae virtutis in actum educi potest.* QQ. Disp. *De Verit.* Q. XI, art. 1, ad 5.

(3) *Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione, quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones in-*

Sta adunque tutto a vedere chi forma in noi queste specie.

San Tommaso sostiene, che a formarle entrano tre principj, o con-cause: 1.° un principio interiore, che è l'anima umana o sia l'intelletto agente, 2.° un principio esteriore, che è Dio, 3.° e un altro principio esteriore, che sono le cose sensibili (1).

Le *cose sensibili* concorrono alla scienza umana col porgere i fantasmi; « e secondo ciò, egli è vero, dice, che la mente « nostra riceve la scienza dalle cose sensibili » (2).

« L'*anima* stessa nondimeno è quella che forma in sè le si- « militudini delle cose, in quanto pel lume dell'intelletto agente « si fanno le forme, astratte dalle cose sensibili, attualmente « idònee ad essere intese, sicchè possano essere ricevute nel- « l'intelletto possibile » (3).

« Ma questo lume dell'intelletto agente nell'anima razionale « procede siccome da prima sua origine dalle sostanze separate, « principalmente *da Dio* » (4).

« E così, conchiude, nel lume dell'intelletto agente è a noi « in certo modo originariamente immessa ogni scienza mediante « le concezioni universali, che incontanente col lume dell'in- « telletto agente si conoscono, per le quali, siccome per uni-

---

tellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia, et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. QQ. Disp. *De Verit.* Q. XI, art. 1.

(1) *Rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco, non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus.* Ibid., Q. X, art. VI.

(2) *Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit.* QQ. Disp. *De Verit.* Q. X, art. VI.

(3) *Nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint.* QQ. Disp. *De Verit.* Q. X, art. VI.

(4) *Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut a prima origine a substantiis separatis, praecipue a Deo.* QQ. Disp. *De Verit.* Q. X, art. VI.

« versali principj, giudichiamo dell'altre cose, e le precono-« sciamo in esse. » (1).

Ecco tutto il sistema mirabilmente connesso, e consentaneo. Ma non siamo ancora pervenuti a quello che cercavamo, come s. Tommaso potesse dire che anco le specie intelligibili ci sono *impresse* da Dio.

Conviene dunque che noi investighiamo più distintamente la mente del santo Dottore intorno quell'operazione che fa l'anima, formandosi le specie intelligibili, all'occasione de' fantasmi. Egli dice, che l'anima riceve dalle cose finite esterne la scienza in due modi; o 1.° mediante le *parole* di un precettore, 2.° o mediante i *fantasmi*. Dice ancora, che questi due esterni operatori non ci danno la scienza *immediatamente*, ma solo ci porgono dei *segni* sensibili, dai quali noi stessi passiamo alla scienza, o, che è il medesimo, passiamo alle specie intelligibili, per quella argomentazione appunto, per la quale dai segni si passa a indurre la cosa segnata.

« Si dee dire, che nel discepolo si descrivono le forme in-« telligibili, dalle quali è costituita la scienza ricevuta dall'in-« segnamento, IMMEDIATAMENTE dall'intelletto agente, ma MEDIATA-« MENTE dal precettore ». Or ecco come avvenga: « Imperciocchè « il maestro propone i SEGNI delle cose intelligibili, dai quali « l'intelletto agente riceve le intenzioni intelligibili, e le scrive « nell'intelletto possibile: laonde le stesse parole del maestro udite, « o vedute scritte, rispetto al cagionare la scienza nell'intel-« letto tengono lo stesso modo, come LE COSE CHE SONO FUORI « DELL'ANIMA » (2).

(1) *Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae STATIM lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis.* QQ. Disp. *De Verit.* Q. X, art. VI.

(2) *Dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, e quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili: unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu, sicut res quae sunt extra animam: quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit.* QQ. Disp. *De Verit.* Q. XI, 1, ad 11.

Come adunque le parole non sono che *segni* delle cose, e non le *cose* stesse; e a queste noi trapassiamo per interiore nostra virtù, e non perchè ci sieno somministrate dalle parole del maestro: così pure le cose esteriori, le quali colpiscono i nostri sensi, non ci porgono già le cose a conoscere, ovvero l'entità loro, ma de' puri segni, secondo s. Tommaso; e siamo noi quelli tuttavia, che pensiamo l'*entità* esterna, che non è ne' segni datici; siamo noi che la poniamo, da quelli argomentandola, con che ci formiamo le *specie intelligibili*.

Se non che s. Tommaso nè pur tanto concede alle *sensazioni* e a' fantasmi, quanto alle *parole* del maestro; perocchè, dice egli, le parole del maestro sono « segni delle specie intelligibili », e non così i fantasmi, che non segnano le idee già formate, ma solamente ci presentano gli effetti delle cose, acciocchè da questi noi induciamo l'esistenza delle cose, che è appunto un formarci le specie intelligibili (1).

Per il che è manifesto, che l'uomo viene a pensare alle cose argomentandole da' fantasmi, loro effetti e loro segni. E a tal uopo egli dee dire seco medesimo: « i fantasmi non potrebbero essere suscitati in me, se un *ente* non li suscitasse ». Quest'è uno de' primi principj per sè noti; un di que' principj che, secondo l'Angelico, incontanente risplendono, quando si comincia a far uso dell'intelletto.

Ma s'ella è così, come posso io sapere che « i fantasmi non potrebbero essere in me senza un *ente* esterno »? Il saper questo, suppone 1.° che io abbia l'idea dell'ente, 2.° che io vegga in questo ente tale esser la sua natura, che cominciare e non aver causa, sia il medesimo che esser ente e non essere (2).

Ma l'aver io l'idea dell'ente, e il conoscerne sì fattamente la natura, è il medesimo che aver il lume dell'intelletto agente (3).

(1) Seguita al passo citato nella nota precedente così: *Quamvis verba doctoris* ***PROPINQUIUS*** *se habent ad causandum scientiam, quam sensibilia extra animam existentia, inquantum sunt signa intelligibilium intentionum*. QQ. Disp. *De Verit.* Q. XI, 1, ad 11.

(2) Io ho derivato in questo modo dall'intima natura dell'ente, intuita dalle menti nostre, il principio di contraddizione, quello di causalità, e gli altri primi principj dell'intendimento umano. V. il *Nuovo Saggio*, ecc. Sez. V, cap V.

(3) Non dissimulo punto, che vi hanno alcuni passi in s. Tommaso, i

Essendo questo adunque impresso in noi da Dio, secondo s. Tommaso; e il percepire una cosa esterna non essendo altro che veder quel medesimo ente, che Dio ci ha impresso, circoscritto dal suo effetto, il fantasma; niuna maraviglia, che si attribuisca a Dio, come a prima causa, anche la percezione degli enti limitati: il che è quanto attribuirgli l'impressione in noi delle specie intelligibili, non perchè da Dio immediatamente sieno le specie, ma perchè da Dio è l'*ente* da' fantasmi determinato in noi; nel che nostra rimane solamente l'operazione del congiungere l'ente e i fantasmi, e poscia dell'astrarre quello, rimanendoci rivestito però delle determinazioni ricevute da questi.

Tale è veramente la cagione onde s. Tommaso chiama la luce divina causa universale del nostro conoscere (1), e onde riduce le specie in Dio come nel supremo principio della cognizione (2), o come dice altrove, « le specie intelligibili, che

---

quali sembrano opporsi a questa sentenza; ma io ripeto quello che altrove ho detto, essere indiscrezione il pretendere, che in un autore che occupò la lunghezza degli anni a pensare ed a scrivere, non si ravvisi un progresso, e però delle apparenti contraddizioni. Per altro alcuni passi, che sembrano contrarj nel primo aspetto, possono intendersi in un modo coerente al pieno delle dottrine dell'Angelico. Ecco uno di questi passi di cui parlo; nel quale si distingue il lume dell'intelletto e la ragione dell'ente. « Preesistono, dice s. Tommaso, in noi le prime concezioni intellettuali, « che incontanente si conoscono col *lume* dell'intelletto agente –, o sieno « complesse, come le dignità, o incomplesse, come la ragione dell'ente, e « dell'uno, e altrettali, che incontanente l'intelletto apprende » (QQ. Disp. *De Verit.* Q. XI, art. 1). Egli pare qui che la *ragione dell'ente* s'apprenda col lume dell'intelletto, e non sia lo stesso lume. Ma certo è che ove la nostra mente intuisca l'ente, ella non ha bisogno d'altro lume. Convien dunque dire, che la ragione dell'ente, di cui parla s. Tommaso in questo passo, sia la ragione dell'ente considerata nelle sue relazioni cogli enti sussistenti.

(1) *Illa lux vera illuminat, sicut CAUSA UNIVERSALIS* (*S.* I, LXXIX, IV, ad 1).

(2) *Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis; per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae* (*S.* I, LXXXIV, V).

« partecipa il nostro intelletto, si riducono come in prima causa « in qualche principio per sua essenza intelligibile, cioè in Dio. « Ma da quel principio procedono mediante le forme delle cose « sensibili e materiali, dalle quali noi raccogliamo la scienza » (1), nel modo detto.

Nè credasi per avventura, che questo principio divino, onde procedono le specie, sia da noi così rimoto, che niente di lui stesso partecipiamo. Sebbene ciò che detto è fin qui, e tutto il contesto delle dottrine, ci sforzi a non intender così fattamente la mente di s. Tommaso, tuttavia una nuova prova io ne voglio aggiungere. Stabilisce l'Aquinate, che la verità delle cose non può consistere nella relazione che hanno coll'intelletto nostro, ma « nell'aver esse conseguito la similitudine delle specie che « sono nella mente divina » (2). Ora egli attribuisce al non aver conosciuta questa verità i filosofi antichi, l'esser quelli caduti nello scetticismo, venendo essi a dire, che era vero ciò che ne paresse a ciascun uomo; errore notato già da Aristotele. « Per« chè consideravano, che il vero importa una relazione all'intel« letto, erano astretti di porre la verità delle cose nell'ordine « che quelle avessero all'intelletto nostro. Di che nascevano « quegl'inconvenienti, che il Filosofo combatte nel IV de' Me« tafisici. I quali inconvenienti non accadono, ove si ponga la

(1) *Dicendum, quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus* (*S.* I, LXXXIV, IV, ad 1).

(2) *Res naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina* (*S.* I, XVI, 1). Osservo, che qui s. Tommaso usa la parola *specie*, in vece di quella d'*idee*. Egli avea insegnato poco innanzi (*S.* I, XV, II), che in Dio non vi sono più *specie*, ma più oggetti veduti, o *idee*. Queste inuguaglianze di parlare, non rade a trovarsi nelle opere di s. Tommaso, sono inevitabili in chi tanto scrive, di sì varie materie, e per varj anni ed accidenti della vita. Ma ciò stesso mostra il bisogno di non soffermarsi all'una o all'altra maniera di dire usata da s. Tommaso, ma di prendere l'intero corpo delle sue dottrine, quando si voglia rilevarne i fondamentali e i prevalenti concetti: e questo è, che noi abbiam tentato di fare nelle varie note poste al *N. Saggio*, e in questo Capitolo.

« verità delle cose consistere nella comparazione loro all'intel-« letto divino » (1). Se dunque la verità, secondo la dottrina dell'Aquinate, consiste nel rapporto delle cose colle idee divine, o noi possiamo partecipare queste idee divine e aggiustare le nostre specie a quelle, o no. Se no, noi non abbiamo più verità. Riman dunque che le ragioni eterne o idee di Dio, sebbene imperfettamente partecipate da noi, sieno pur quelle che ci facciano partecipi del vero (2).

4.° Un quarto principio, onde s. Tommaso conchiude, che non si possa spiegare l'origine e la certa *verità* della cognizione nostra senza far ricorso a Dio, si è questo, che tutte le *norme*, secondo le quali noi giudichiamo, debbono essere infallibili, e d'una dignità essenzialmente superiore alle cose giudicate. Ora giudicando noi continuamente or della verità delle cose, or della giustizia delle azioni, or della bellezza, or della bontà ecc., egli è pur manifesto, che noi dobbiamo avere alle mani tali *norme*, le quali sieno superiori in dignità a tutte le cose vere, giuste, belle, buone; il che è quanto dire, che noi dobbiamo avere delle norme, che non nelle cose sensibili, non nelle creature per eccellenti che sieno, ma in Dio solo possano aver sede, e però da Dio solo possano a noi comunicarsi.

Anche questo nobilissimo argomento si deriva da s. Agostino. « Egli è, diceva quest'alto ingegno, ufficio di più sublime in-« tendimento, il giudicare di coteste cose temporali secondo « ragioni incorporee e sempiterne: le quali ragioni se non fos-« sero sopra l'umana mente, non sarebbero per certo incom-« mutabili, e se ad esse non si aggiungesse qualche parte di « noi stessi, non saremmo noi quelli che potessero giudicare « delle cose corporee » (3).

---

(1) *Quia considerabant (antiqui philosophi), quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur, quae Philosophus persequitur in IV Metaph. Quae quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum* (*S.* I, XVI, 1, ad 2).

(2) Le partecipiamo poi, come fu detto, perchè partecipiamo l'*ente*, che di tutto costituisce l'immutabile fondamento.

(3) *De Trinit.* XII, II.

E altrove: « Di qui è, dice, che anco i malvagi pensano l'eter-« nità, e riprendono molte cose rettamente, e rettamente molte « ne lodano ne' costumi degli uomini. Con che REGOLE final-« mente giudicano, se non con quelle nelle quali pur veggono « in che modo ciascuno debba vivere, sebben essi vivano in altro « modo? Dove le veggon essi? Non certamente nella loro pro-« pria natura, conciossiachè senza dubbio con essa la mente « si veggano, e le lor menti sieno mutabili, quando quelle re-« gole le vede pure immutabili ciascun uomo, che pur questo « ci sa vedere; nè le veggono nell'abito della lor mente, con-« ciossiachè quelle son regole di giustizia, e le lor menti è detto « essere ingiuste. Dove son elle scritte queste regole, nelle quali « conosce l'uomo che sia il giusto e l'ingiusto, e dove vede che « aver si dee ciò che egli non ha? Dove son dunque scritte, se « non nel libro di quella luce che si chiama VERITA'? nella quale « è scritta ogni legge giusta, e nel cuor dell'uomo che dee operar « la giustizia si trasferisce non partendosi da dov'è, ma con un « cotale imprimersi; sì come immagine che dall'anello trapassa « nella cera, e tuttavia non lascia l'anello » (1).

E l'argomento medesimo vale per le regole del bello, del buono e del perfetto, di cui giudichiamo; e più volte il produce nelle sue opere s. Agostino, a cui consente di pienissimo accordo s. Tommaso.

Però si fa s. Tommaso stesso l'obbiezione, come possa tuttavia venire dalle create cose la scienza; e dice, che s. Agostino ha ragione nel dedurla dall'essere eterno e immutabile, ove si parli delle regole o sia del mezzo secondo cui si giudica; « con-« ciossiachè quello che è mutabile, o che ha la similitudine di « lui, non può essere infallibile regola della verità » (2).

---

(1) *De Trinit.* XIV, xv.

(2) *Judicare aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut medio; sicut judicamus de conclusionibus per principia, et de regulatis per regulam: et sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem illius, potest esse infallibilis regula veritatis* (Q. unica *De spiritualibus creaturis*, art. X, ad 8). Or qui conviene por mente, che se 1.° a giudicare abbiamo bisogno d'un lume certo, che non può venir che da Dio; e se 2.° formandoci noi la cognizione sempre giudichiamo, come abbiam veduto, secondo s. Tommaso

E simigliantemente della cognizione che noi abbiamo dell'anima nostra dice l'Angelico:

« Vero è, che il giudizio, e l'efficacia di questa cognizione, « per la quale noi conosciamo la natura dell'anima, a noi si « compete secondo la derivazione del lume del nostro intel- « letto dalla verità divina, nella quale si contengono le ragioni « di tutte cose. Laonde Agostino dice (1): Noi risguardiamo « l'immutabile verità, dalla quale perfettamente definiamo, per « quanto ci è possibile, non qual sia la mente di ciascun uomo, « ma quale, secondo le sempiterne ragioni, ella esser debba » (2).

Concludiamo: è fermissima mente di s. Tommaso, che aver non vi possa alcun' altra via a mantenere all'uomo la verità e la certezza, se non quella che ci diparte al tutto dal sistema de' sensisti; e che ammette l'uomo veder la verità in un og-

stesso; dunque un *lume divino* presiede alla formazione di tutte le nostre cognizioni.

(1) *De Trinit.* IX, vi.

(2) *Sed verum est, quod judicium, et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde Augustinus dicit in 9 de Trinit.: « Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, « definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse « sempiternis rationibus debeat »* (*S.* I, LXXXVII, 1). E quanto alla cognizione che l'anima ha di sè, s Tommaso dice, che parte si conosce per l'essenza sua propria, cioè pel *sentimento*, parte per l'*idea* o specie che si forma di sè: ma quando noi mettiamo alla prova la dottrina fattaci dell'anima, e sentiamo intimamente, ch'essa è vera, allora noi conosciam l'anima secondo la verità immutabile ed eterna: e sempre s. Tommaso, ove si tratti della *certezza* dei nostri giudizj, egli la deduce dall'esser noi partecipi della eterna verità, dove solo può trovarsi l'infallibil certezza. Ecco le parole accennate di s. Tommaso sulla cognizione nostra dell'anima: *Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad judicium quo sentimus ita esse, ut deductione praedicta apprehendimus; sic notitia animae habetur inquantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit IX de Trinit. (cap. vi parum a princ.): hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes.* QQ Disp. *De Verit.* Q. X, art. viii.

getto diverso dalle cose materiali, diverso da sè (1), diverso da tutte le cose create, superiore a tutto, immutabile, sempiterno, divino.

CAPITOLO LVII.

SULLA DIMOSTRAZIONE DEL MONDO ESTERIORE.

Ma lasciando queste altezze, discendiamo di nuovo alle censure che il C. M. si continua facendo alla Teorica dell'ente.

Dice il M.: « Quella teoria (del Rosmini) ci sembra offesa « del vizio medesimo che oscura tutti i sistemi i quali par- « tono dalle forme dell'intelletto, cioè a dire, dell'impotenza « in cui sono di trasportare esse forme al di fuori di noi » (2). Rispondo:

1.° Non s'è mai da me trattato di trasportare le forme dell'anima fuori di noi: sarebbe pur questa la nuova impresa! sarebbe un distrugger l'anima. Di che trattasi adunque? trattasi non d'altro, che di percepire coll'ajuto della forma dell'anima il mondo esteriore.

2.° Io non accetto punto nè poco cotesta comunione, che mi si vuol regalare, co' filosofi che partono dalle forme dell'intelletto, fra i quali sono i Kantiani, che io combatto a spada tratta. L'unica forma ch'io do all'anima, l'ho detto tante volte, non ha da far niente colle forme kantiane, e l'ebbi io già dimostrato alla distesa nel *N. Saggio*. Quella mia forma è veramente tale *entità*, che in sè considerata è distinta dall'anima e infinitamente all'anima superiore, e che informa l'anima non come la *vita* informa il corpo, ma più tosto come la *luce* informa l'occhio. La distinzione fra l'*anima*, e l'*ente* che la

(1) Dell'oggettività della cognizione s. Tommaso dice: « Sono in noi al- « cune forze, che vengono necessitate dal *soggetto*, sì come le forze sen- « sitive, che si eccitano e per la congiunzione dell'organo, e per la for- « mazione dell'oggetto. Ma l'intelletto non viene forzato dal *soggetto*, per- « chè non usa di organo corporale; ma viene forzato dall'*oggetto*, quando « per l'efficacia della dimostrazione alcuno viene spinto di consentire alla « conclusione ». QQ. Disp. *De Verit.* Q. XI, art. III, ad II.

(2) P. II, c. XI, v.

informa, è data nel mio sistema nella prima naturale intuizione dell'essere, è data all'anima questa dualità fino dal primo suo esistere. V'ha un nesso fra l'*ente* e l'*anima*, il quale non è altro che l'intuizione permanente, necessaria, ma questa intuizione non confonde però mai la natura dell'anima intuente: in quanto poi si considera l'ente come termine dell'intuizione dell'anima, in tanto dicesi *oggetto*: rispetto poi all'ufficio che egli presta di far conoscere all'anima tutte cose di cui ella esperimenti l'attività, chiamasi *lume, idea,* o prima specie: e finalmente per l'evidenza con che appaga lo spirito, e dà la prova irrepugnabile a tutte le cognizioni, appellasi *verità*. Quindi è, che là dove i Kantisti, riconoscendo l'impotenza del lor sistema a provare il mondo esteriore, ne lasciano in dubbio la sussistenza; io all'opposto la mantengo, e di evidente dimostrazione la communisco.

Ma convien attendere come il C. M. s'avvisa di provare, che il mio sistema sia impotente alla dimostrazione del mondo esterno. Così egli seguita a ragionare:

« Diffatto occorre al Rosmini provare due assunti principa-
« lissimi, circa il mondo esteriore. Il primo è che esistono i
« corpi ed agiscono sopra di noi; l'altro, che le cose tutte
« quante partecipano all'essere, ma non sono l'essere » (1).

A me pare all'opposto, che quando è dimostrato che esistono i corpi, e che agiscono sopra di noi, il mondo esteriore è dimostrato, e non si richiede di più.

« Tali due assunti vengono validati dal nostro filosofo con
« queste tre specie di prova.

« Che esistono i corpi fuori di noi, si dimostra evidentemente
« dall'affezione passiva che cagionano al nostro animo, la quale
« testimonia al tempo medesimo l'azione loro sopra di noi ».

« Che le cose ricevano l'essere universale possibile, come le
« nostre idee lo ricevono, si manifesta da ciò, che l'idea pura
« dell'essere è essenzialmente obbiettiva, e essenzialmente di-
« versa dall'atto nostro conoscitivo; onde in quella debbesi
« ravvisare l'esempio e il tipo infallibile di tutti gli esseri ».

« Il principio di sostanza, ed il principio di cagione gover-

(1) P. II, c. XI, v.

« nano le cose e le idee con eguale necessità; imperocchè eglino « sono dedotti in maniera irrepugnabile dal principio nostro « di cognizione, che è, l'oggetto del pensiere è l'essere, e di « questo venne già dichiarata la necessaria esteriorità » (1).

Così ricapitola il N. A. la dimostrazione nostra del mondo esteriore; ma noi non la riconosciamo per la nostra, nè ella è dessa sicuramente. La dimostrazione nostra sta nel *Nuovo Saggio*, e ognuno può leggervela; con che crediamo di avere a pieno risposto.

Tuttavia per soprassello, e non per alcuna necessità che riputiamo avercene, faremo di più osservare non tanto quello che manca nella sposizione del C. M., chè manca tutto; quanto la sconnessione delle idee cotale, che difficilmente si vede la relazione che s'abbiano insieme i tre punti da lui toccati: e trarremo fuori solo il meglio del falso, dello stranamente falso, che contiene quella sua pretesa sposizione del nostro sistema.

1.

In prima, io non veggo che sieno tre specie di prove quelle addotte dal C. M., anzi nè pure tre prove. Nè io mai pretesi di dare di più d'una sola e semplicissima dimostrazione della sussistenza del mondo materiale.

2.

Vuole ch'io mi sia accinto a provare, « che le cose ricevano « l'essere universale possibile, come le nostre idee lo ricevono ».

Ma simigliante assurdità non m'è girata mai per lo capo, e però ella certo non è potuta indi passare nel *N. Saggio*.

Nel *N. Saggio* si troverà bensì la dimostrazione del contrario, provandovisi che l'essere *ideale* o universale o possibile è al tutto distinto dall'essere *sussistente* delle cose esteriori; che queste due *forme* dell'essere sono incomunicabili, inconfusibili; e che le cose non ricevono già l'essere universale e possibile, ma ci sono solamente fatte conoscere da quest'essere ideale, che è la loro *conoscibilità*.

Di più si dimostra nel *N. Saggio*, chè l'essere universale possibile è lo stesso che l'*idea*, la qual diventa tutte le idee quando vi s'aggiungano le *determinazioni sensibili*. Però se io

(1) P. II, c. XI, v.

avessi tolto a provare che « le idee ricevono l'essere universale possibile », io avrei preso a dimostrare questo mostruoso assunto, che « le idee ricevono le idee ».

Per grazia di Dio, non ebbi io mai ancora tal confusione ne' miei pensieri!

Però se il C. M. crede che io abbia voluto dimostrare il contrario appunto di quello che ho voluto, e me ne dà biasimo, io debbo rendergli grazie della lode.

3.

L'argomentazione che mi attribuisce è questa:

« L'idea pura dell'essere è essenzialmente obbiettiva, e es- « senzialmente diversa dall'atto nostro conoscitivo ».

« Onde in quella debbesi ravvisare l'esempio e il tipo in- « fallibile di tutti gli esseri ».

« Onde le cose ricevono l'essere universale possibile, come « le nostre idee lo ricevono ».

Ma qual connessione v'ha fra queste tre proposizioni? Un tale argomento non pure a me è novissima cosa, ma non è un argomento.

4.

Dice ancora, che io tolgo a provare, che « il principio di « sostanza e il principio di cagione governano le cose e le « idee con eguale necessità ».

Or questo assunto il dee aver letto il C. M. in quello stesso libro dove ha trovato l'altro, che « le cose e le idee ricevono ugualmente l'essere universale possibile »; non in alcun libro scritto da me.

Il principio di sostanza e quello di causa appartengono all'ordine delle idee, e consistono, il primo a dimostrare che « nel concetto di accidente si contiene come suo relativo il concetto di sostanza », il secondo in provare che « nel concetto di cominciare si contiene il concetto di un ente che faccia cominciare ». Se dunque tali principj appartengono nel mio sistema all'ordine delle idee, non possono governare certamente le idee, le quali sono quelle che governano, e non le governate.

5.

Ma con quale argomentazione pretende egli, che io dimostri quest'ultimo assunto?

« Il principio di sostanza e di causa, così egli, sono de-
« dotti in maniera irrepugnabile dal principio nostro di co-
« gnizione, che è, l'oggetto del pensiere è l'essere, e di que-
« sto venne già dichiarata la necessaria esteriorità ».

Dunque « il principio di sostanza e il principio di cagione « governano le cose e le idee con eguale necessità »!

Chi ha letto il *N. Saggio* avrà conosciuto facilmente, che non è per avventura questa la mia maniera d'argomentare.

CAPITOLO LVIII.

CONTINUAZIONE.

Ma dopo avermi regalato tali assurdi e tali dimostrazioni, egli si fa a combatterle. Convien dunque che assistiamo allo spettacolo di questo combattimento, dove un solo duellante fa le parti di tutt'e due. Le sue censure son le seguenti.

Primieramente afferma, che io deduco il mondo esteriore dalla passività delle sensazioni; « ma il punto sta a dimostrare « ch'elle sono e debbono esser passive » (1).

Il C. M. ammette adunque, che dalla passività della sensazione rettamente si argomenti alla sussistenza di un mondo materiale; ma solo esige che si provi cotesta passività, ed ella non la si lasci fra le cose chiare da sè, come ho fatt'io.

Solo adunque provatosi che le sensazioni sieno passive, riconosce qui per buono il mio argomento.

Dunque falsamente accusava da prima il mio sistema, d'impotenza di provare il mondo esteriore, come quello che partiva dalle forme dell'intelletto. Non è più dunque perch'io parta da una forma dell'intelletto, che non mi riesca a provare il mondo materiale; ma unicamente perchè tralascio un anello nell'argomentazione, creduto da lui indispensabile, tralascio cioè di provare la passività della sensazione, e mi contento d'asserirla.

Ma è egli poi vero che io non do prova della passività delle sensazioni? è vero che all'opposto il C. M. ne dà una suffi-

(1) P. II, c. XI, v.

ciente? Esaminiamo prima questo secondo punto. E a far ciò basterà ch'io scriva qui sotto l'argomentazione del M. corredata d'alcune annotazioni.

DIMOSTRAZIONE CHE DA' IL C. M. DELLA PASSIVITA' DELLE SENSAZIONI.

« Il nostro principio spontaneo è uno assolutamente, e rac-
« coglie nella sua unità l'oggetto pensato *A*). Ciò pertanto
« che non è guari spontaneo, e alla spontaneità contraddice,
« è fuori di quella unità, il che vale quanto fuori di nostra
« mente » *B*).

« Ma il senso del dolore non è spontaneo *C*): e nulladi-
« manco esso giace dentro l'unità subbiettiva di nostra mente *D*);
« ne segue che noi vogliamo e non vogliamo ad un tempo
« solo » *E*).

« La contraddizione dei fatti è sempre apparente *F*). Adun-
« que dee esistere un terzo fatto *G*), che spieghi la contrad-
« dizione anzi espressa *H*), e fuori stando della spontanea
« unità *I*) abbia quotidianamente *L*) forza di tenere uniti in
« un subbietto medesimo quello che è spontaneo e quello che
« no » *M*).

« Ma provare che dee esistere un fatto, estraneo al sub-
« bietto presente, e capace di tener quivi congiunto lo sponta-
« neo e il non spontaneo *N*), è provare appunto che dee esi-
« stere qualche cosa fuori di noi e sopra noi operante (1) *O*).

ANNOTAZIONI.

A. Che cosa vuol dire « raccoglie nella sua unità l'oggetto pensato »? Se intende che l'oggetto pensato divien parte di noi, ciò si nega; perocchè pensando io al sole, il sole non diventa mica parte di me. In secondo luogo, che cosa ha egli da far qui l'oggetto pensato, dove si parla di sensazioni? nella semplice sensazione non ci ha oggetto pensato.

B. Fuori della nostra *spontaneità*, lo concedo; fuori della nostra *mente*, lo nego. Io posso avere nella mente il sole, e

(1) P. II, c. V, III.

pure il sole è fuori della mia spontaneità. Tutte le idee sono fuori della mia spontaneità. Le dimostrazioni matematiche e scientifiche d'ogni genere, a cui io sono necessitato di dare l'assenso, son tutte fuori della mia spontaneità, e son tutte nella mia mente. — Ma di nuovo, che cosa ha da far qui la mente, in un ragionamento in cui si parla di *sensazioni?* nelle sensazioni non è la *mente.*

C. Potrebbe questionarsi. Que' filosofi i quali pretendono che il senso del dolore sia una reazione della natura che lotta contro la distruzione, fanno il dolore *spontaneo.* Certo è, che non è *volontario;* imperciocchè altra cosa egli è l'essere *spontaneo,* ed altra l'essere *volontario.* I piaceri fisici sono tutti spontanei, istintivi, e tuttavia in essi noi siamo passivi, e la volontà nostra non ne è la causa efficiente. — S'aggiunga, che non basta, a dimostrare la passività delle sensazioni, il dire che il dolore non è *spontaneo.* Quando questa prova valesse per le sensazioni dolorose, ella non varrebbe per le sensazioni piacevoli; anzi mostrerebbe di queste essere il contrario appunto. In quella vece fa uopo il dare una dimostrazione, che in tutte ugualmente le sensazioni esterne noi siamo passivi, o sieno esse piacevoli, o sieno dolorose.

D. Di sopra è stato detto, che « ciò che non è spontaneo giace fuori dell'unità di nostra mente ». Qui si dice, che « il dolore non è spontaneo e giace dentro l'unità subbiettiva di nostra mente ». Questa è una contraddizione vera, e non apparente. Nessun fatto può conciliare insieme le contraddizioni *in terminis* come questa. Altramente ogni volta che s'incappa in una contraddizione *in terminis,* potrebbesi intavolare l'ipotesi d'un terzo fatto, atto ad accomodare quella contraddizione. La logica non ce ne dà licenza. — Oltre di ciò, il dolore non giace « nella nostra mente »; egli giace solo nella nostra potenza sensitiva; e il confondere la mente spirituale colla sensazione animale, è un bel prendere le gambe per la testa.

E. Falso. Dov'è, che avendo noi un dolore, il vogliamo? e se il volessimo e il disvolessimo insieme, non solo noi saremmo più che matti, ma non-uomini; perocchè a questi è di ciò fare impossibile.

F. De' fatti veri, sì; ma de' fatti supposti, no.

G. Perchè dee esistere un fatto, che spieghi la contraddizione apparente? Che cosa è la contraddizione apparente de' fatti della natura? non è altro se non la mia propria ignoranza, che non gl' intende a dovere. La contraddizione apparente adunque sta tutta in me; e non ne' fatti stessi, dove non può mai essere alcuna contraddizione. Se dunque è la contraddizione nelle mie idee, non fa più bisogno d'un fatto esterno a spiegarla; basta che io aggiusti le mie proprie idee; la lotta delle idee si appacifica scambiando le idee od opinioni difettose, con delle altre idee più sane, più giuste ed esatte, ovvero con delle mediatrici delle prime che battagliavano insieme. La conclusione del N. A. è adunque falsa, perocchè dall' ordine delle idee in che stavano le premesse, salta in quello de' fatti.

H. Un fatto la cui esistenza si prova solo dalla necessità di spiegare altri fatti, è una pura ipotesi. Quando adunque l' argomentazione del C. M. procedesse in tutto il resto diritta, proverebbe l' esistenza de' corpi esterni come una ipotesi assunta a spiegare degli altri fatti, e nulla più. E questa non è la dimostrazione che si cerca.

I. Se il fatto assunto per ipotesi è fuori della spontaneità, come avrà virtù di legare insieme nell' unità soggettiva lo spontaneo e il non ispontaneo?

L. Quotidianamente? cioè? una volta al giorno?

M. Qui dice « in un subbietto medesimo », ciò che di sopra ha chiamato « unità del principio spontaneo », e anche « unità subbiettiva di nostra mente ». Questo variare di espressioni in una medesima argomentazione, è cosa contraria alle regole del metodo filosofico.

Ma senza di ciò, io dico, che qui egli pretende, che quella forza, che assume ipoteticamente a conciliare la contraddizione de' fatti, faccia l'impossibile. Di fatti, di sopra disse che « il « dolore è fuori dell' unità soggettiva » per sua natura, non essendo egli spontaneo, mentre l'unità soggettiva è l'unità del principio spontaneo. Se dunque il dolore è essenzialmente fuori dell'unità del principio spontaneo, qual forza potrà fare che il dolore medesimo sia dentro quella unità? non sarebbe questo un fargli cangiar natura?

Ma se a quella forza fosse possibile di « tenere uniti in un

« subbietto medesimo quello che è spontaneo e quello che no », questo soggetto si comporrebbe di un elemento spontaneo e di un elemento non ispontaneo. Dunque l'unità di questo soggetto è diversa dall'unità del principio spontaneo. Dunque se queste due unità sono diverse, niuna maraviglia, che nel principio spontaneo non si contenga ciò che non è spontaneo, e che all'opposto nell'unità del soggetto egli si contenga, risultando questo non solo dallo spontaneo, ma ben anco da ciò che non è spontaneo: dunque niuna contraddizione in ciò, nè vera nè apparente: dunque niun bisogno di un terzo fatto, o di una forza esterna che tenga unito ciò che è spontaneo e ciò che non è spontaneo nel soggetto, con una operazione maravigliosa a dir vero, perocchè questa forza dee far tutto ciò, rimanendo essa fuori della spontanea unità, il che è quanto dire, dee agire là dove ella non è.

N. Questo appunto è quello che non si è provato.

O. Nego la conclusione. Quando si foss'anco provato il bisogno dell'ipotesi d'un fatto che legasse insieme in un soggetto lo spontaneo e il non ispontaneo, non sarebbe provato con ciò, che questo fatto fosse propriamente l'esistenza di qualche cosa fuori di noi e sopra di noi operante. Qui ci ha un salto. Altro è dimostrare che ci bisogni un fatto, altro che un fatto determinato sia quel desso che si assume per tale.

In secondo luogo, il fatto assunto non soddisfa al bisogno; poichè l'esistenza di esseri esterni non giova a stringere e a tenere unito nell'unità del soggetto, lo spontaneo e il non ispontaneo: egli vale solo a dar ragione del non ispontaneo, o sia del passivo.

In terzo luogo, vale a questo, solo a condizione, che prima siasi ben provato il principio di causa, cioè il principio che, « data una passività, è necessaria un'attività che la produca ».

In quarto luogo, quando anche il C. M. avesse provato eccellentemente il principio di causa, egli non potrebbe provare dalle sensazioni la sussistenza di un essere diverso da noi, come ho toccato ancora, atteso la sua dottrina intorno alla duplicità del soggetto umano, del Noi fenomenale, e del Noi non-fenomenale, ma sostanziale.

E di vero, acciocchè l'argomentazione sua potesse tenere,

richiederebbesi che fosse ben certo, che tutto ciò che è fuori della nostra spontaneità, fosse fuori di noi. Ma all'opposto il M. c'insegna, che la spontaneità non è che una parte del NOI, la parte fenomenale, e l'unità sua è un'unità pure fenomenale; che v'ha oltracciò un soggetto occulto sostanziale, appiattato sotto quel fenomenale soggetto. Or non può l'azione che sofferiamo nelle sensazioni, venirci da questo soggetto a noi occulto e fuori della nostra spontaneità fenomenica?

Da tutte parti adunque vacilla la dimostrazione del mondo esterno, che ci dà il C. M.

CAPITOLO LIX.

CONTINUAZIONE.

Ci resta a vedere, se sia ragionevole la censura ch'egli fa alla dimostrazione nostra.

Secondo lui, ciò che manca alla nostra dimostrazione del mondo esteriore, si è il non aver noi provato la passività delle sensazioni. E generalmente, di tutti quelli che tentarono dimostrare il mondo esterno, egli dice: « se noi non prendiamo abbaglio, quello che mancò loro fu di notare e rilevare più esplicitamente il confondersi e compenetrarsi dei due sentimenti nella unità perfetta e assoluta del nostro essere intellettivo » (1); e crede che la sua dimostrazione si vantaggi dall'altre per questo, che stabilisce bene questa unità.

Ma qui ci si presentano diverse osservazioni.

1.° Io ho già osservato, che il M. confonde l'unità del principio nostro spontaneo, coll'unità del soggetto; la quale non si rompe per cadere nello stesso soggetto de' fatti attivi, e de' fatti passivi; quando anzi egli è appunto un essere parte passivo, e parte attivo; e non può esser altramente, perocchè tali sono tutti i creati.

2.° Osservai ancora, che egli confonde l'unità del principio spontaneo, coll'unità dell'essere intellettivo, o della mente;

(1) P. II, c. V, III.

quando le sensazioni non hanno sede nella mente, ma nella sensitività.

3.° Ma oltracciò osservo, che il sentimento passivo e attivo non si dee mai confondere, nè compenetrare l'uno nell'altro: anzi si debbono tenere ben distinti e separati questi due sentimenti, siccome due modi inconfusibili, e che tuttavia si possono trovare insieme, e si trovano in un soggetto.

4.° Che se la censura del C. M. si restringe a dire, che « mancò loro (a' filosofi) solo di notare e rilevare più esplicitamente » l'unità assoluta del soggetto, dove s'adunano i fatti passivi ed attivi, ella è censura assai leggiere; perocchè viene a confessare, che questa unità fu notata, ed anco esplicitamente, ma non tanto quanto esso C. M. avrebbe voluto.

5.° Quanto a me, il *N. Saggio* è stampato; però egli mi fa testimonianza appresso quelli che l'avranno letto, o vorranno darsi la pena di leggerlo, che a lungo favello dell'unità dell'*Io*, non solo come soggetto unico de' fatti attivi e passivi che in esso avvengono, ma ben anco come soggetto unico delle sensazioni e delle intellezioni; nella quale unicità ripongo la possibilità di tutti i ragionamenti.

6.° Ma voi non provate, che le sensazioni sieno passive. — Lo provo e collo stesso argomento che usa il C. M. a provarlo, e in un modo assai più generale.

L'argomento del M. è dedotto da sole le sensazioni dolorose, e da noi non volute. Il che non basta; come ho notato. Se le sensazioni fossero passive per esser dolorose e non volute, le sensazioni piacevoli sarebbero attive; il che è un assurdo. Le sensazioni sono passive perchè sono necessarie e non dipendenti dal voler nostro, le vogliamo poi noi o non le vogliamo.

7.° Le ragioni onde io ho provato la passività delle sensazioni sono le seguenti:

a) La *coscienza*, la quale ci dice primieramente, che tanto i fatti attivi come i passivi cadono nell'UNITÀ' del soggetto, e che di alcuni siamo noi la cagione, di altri no. Così si legge nel *N. Saggio:*

« Tutti i fatti che in noi avvengono non sono che modificazioni dello spirito nostro. Il nostro spirito adunque è il « soggetto di tutti que' fatti: la coscienza ce n'accerta, poichè

« con essa dico « io sono quegli che sente, che gode, che ad-
« dolora, che pensa, che vuole, ecc. », il che è un affermare « che sono io il soggetto di questi avvenimenti ».

« Pure de' *fatti passivi*, se siamo il soggetto, non siamo la « cagione, poichè non avvengono, come abbiamo detto, per « l'azione nostra, ma noi li soffriamo, e li riceviamo da chec- « chessia in noi prodotti, contro, o almeno senza nostra vo- « lontà » (1).

b) L'*osservazione* interna, la quale ci mostra la *necessità* di alcuni fatti che in noi avvengono, o sieno dolorosi o piacevoli.

« Così, se io mi sto cogli occhi aperti e volti rincontro al « sole, egli è per poco impossibile ch'io non vegga l'abbagliante « splendore, e non senta i raggi acuti ch'entrano nelle mie « pupille: in mezzo di una strepitosa banda militare, io udrò, « anche contro mia voglia, il suono delle trombe e de' tamburi, « ove pure non m'abbia gli orecchi otturati: punto da un ferro « o da uno stecco, io addoloro, sebben non piacciami addo- « lorare, poichè a nessuno è grato il dolore: e per dir tutto in « un motto, ov'io non fossi passivo nelle sensazioni che nel mio « corpo si suscitano, io potrei a mio grado cacciar da me tutte « le sensazioni moleste, aver tutte le dilettevoli, non sofferir « mai, non morir mai » (2).

c) Il *ragionamento*, argomentando la passività della sensazione dallo sforzo che noi dobbiam fare per evitarla.

« L'astrazione e alienazion di mente è mai sempre un co- « tale sforzo per parte nostra, è un'azion faticosa e violenta, « talora essa è di tal travaglio, che ci è impossibile di reggervi. « Ora a che mai tanta fatica? certo a ritirarci, e fuggire dall'a- « zion del dolore, o di alcun'altra sensazione che non vogliamo ».

« Dunque usiamo in questo sforzo l'attività nostra a sot- « trarci da una forza che ci vien contro, e ci vuol far sofferire. « Ma dov'è bisogno d'una forza a impedire un effetto, ivi è « manifestamente la forza in contrario che tenta produrlo: im- « perocchè la reazione suppone l'azione, e la forza che elide « suppone quella che viene elisa. L'attività dunque colla quale

---

(1) Sez. V, c. IX, art. XII, § 2.
(2) Sez. V, c. IX, art. XII, § 1.

« noi evitiamo talora l'esser passivi, è prova della nostra pas-
« sività » (1).

Or a me pare, che questi tre argomenti siano sufficienti a fermare la passività della sensazione.

Laonde, non dimandandoci il C. M. che questa sola dimostrazione della passività della sensazione, per concederci che abbiam giustamente provata la sussistenza del mondo esteriore; noi crediamo di avergli soddisfatto col mostrargliela in questi brani del *N. Saggio*, e col rimetterlo a molt'altri che gli sia agevole rinvenire nello stesso libro.

CAPITOLO LX.

DEL PRINCIPIO DI SOSTANZA E DI CAUSA.

Intorno poi a quello che ci oppone il C. M., rispetto alla seconda delle tre specie di prova che ci attribuisce, noi abbiamo altrove ragionato.

Ci riman solo di aggiungere qualche osservazione a quanto ci oppone intorno al principio di sostanza e di causa.

Udiamo pure le sue parole:

« Al terzo argomento, che prova l'esteriorità del principio « di sostanza e del principio di cagione, si risponde: — se non « sembra provato l'idea dell'essere universale e possibile, e la « sintesi primitiva di quella con tutte le determinazioni parti- « colari avere un'esterna realità, cadono eziandio tutti gli altri « ragionamenti con cui dall'intrinseco necessario si vuole ar- « guire l'estrinseco » (2).

Il N. A. qui confonde manifestamente l'operazione che io chiamo *sintesi primitiva*, coll'*idea dell'essere universale*.

La *sintesi primitiva* è il giudizio che noi facciamo dell'esistenza di un diverso da noi, in sequela delle sensazioni da noi ricevute. O sia che si descriva a un modo questa operazione dello spirito, o sia che si descriva ad un altro; ella è da tutti ugualmente ammessa siccome un fatto.

(1) Sez. V, c. IX, art. XII, § 1.
(2) P. II, c. XI, v.

E veramente egli è mediante questa sintesi, o giudizio, che il M. vuol provare il mondo materiale, appunto come il provo io. Dunque rispetto al valore estrinseco e reale di questa sintesi, cade la sua censura; perocchè per essa l'uomo non istà ritirato, per così dire, nel solo mondo ideale, ma discende, viene attaccandosi alle sensazioni reali, dalle quali induce i corpi. Non ha dunque luogo la sua censura, rispetto all'esterior valore della sintesi primitiva.

Solamente è da notarsi, che il nominare, com'egli fa, « una esterna realità » della sintesi, è maniera impropria. La sintesi, come ogni giudizio (e un giudizio è sempre una sintesi) si fa dentro di noi, ma si fa in occasione di un impulso sensibile che ci viene da fuori, e sul quale appunto noi giudichiamo. Non ha dunque la sintesi « esterna realità », ma bensì ell'ha valore di provare l'esterno; il che il M. stesso non può non accordarci, ed io ne do lunga prova nella sesta Sezione del *N. Saggio* (1).

Ma egli vuole che non solo la sintesi primitiva, ma ben anco l'essere universale e possibile abbia un'esterna realità.

L'abbiam veduto, non ha inteso il mio pensiero. L'essere possibile, per dirlo di nuovo, appartiene all'ordine ideale, anzi è ciò appunto che costituisce quell'ordine: in vano adunque cercherebbesi in lui un'esterna realità. Non deesi giammai confondere l'ordine delle idee e l'ordine delle cose, la forma ideale e la forma reale dell'essere. Ma sebbene all'esser possibile noi non attribuiamo la forma reale, il che sarebbe contraddizione; noi però diamo a lui una vera distinzione dalla mente nostra, anzi una distinzione infinita.

Ripete tuttavia la stessa accusa poco dopo, dicendo del principio di causa, che « quantunque discenda dirittissimo dalla « sua tesi fondamentale (dell'Ab. Rosmini), non pare a noi che « possa o debba considerarsi per ciò quale verità obbiettiva e « concreta, ma invece ch'ella rimanga una deduzione logica « pura d'una forma intellettuale » (2).

Non abbiamo noi voluto farne di più; e non potevamo vo-

(1) Cap. VIII e IX.
(2) P. II, c. XIII, v.

lerne di più, poichè sarebbe stato un volerne l'impossibile. Dei principj della ragione non lice a noi fare quel che vogliamo; non avendo noi altro potere, che di esporre quello che sono.

Or cercando che sia quel principio « l'effetto dee avere la sua cagione », troviamo ch'egli è cosa che appartiene tutta all'ordine delle idee; però se noi volessimo farne una cosa esterna, reale, non faremmo che sostituire al vero la creatura della nostra immaginazione. Lo stesso si dica di tutti i principj generali: essi non eccedono l'ordine logico, appunto perchè sono generali. Così quando io dico « ogni effetto », non determino nè questo nè quell'effetto reale, ma uso dell'idea di effetto a significare qualsivoglia effetto possibile.

E tuttavia, sebbene le idee e i principj logici non appartengano all'universo reale, ma solo all'universo ideale; non è però a credersi, ch'essi, ajutati d'altri amminicoli, non valgano a dimostrare pienamente e farci conoscere le cose reali e sussistenti.

Ciò che io ho dimostrato, non è dunque, che la sola idea dell'ente, o i soli principj logici ne' quali ella si converte, provino immediatamente la realità de' corpi o degli esseri sussistenti: questo non trovasi nel mio libro.

Ho dimostrato in quella vece il contrario. Ho dimostrato ancora, che l'essere ideale intuìto dalla mente non è la mente, ma cosa interamente ed infinitamente da lei distinta: ho dimostrato che questo non prova ancora la sussistenza del mondo corporeo, ma che spiega bensì la facoltà che ha la mente di pensare, o d'intuire un diverso da sè, un mondo esterno POSSIBILE.

È questo il primo passo che si conviene fare: egli è difficile a spiegare questo solo, come la mente concepisca LA POSSIBILITA' d'un qualche ente fuori di sè.

Concepire un ente possibile diverso da sè, è già concepire un diverso da sè.

Dopo di ciò, rimane (e questo è il secondo passo) che il diverso da sè, che già si vede nella sua possibilità, si percepisca nella sua realità.

A compire questo passaggio della mente, pel quale ella si

persuade, che quello che già vede possibile, sia ancora sussistente, vengono in ajuto le sensazioni, o più in generale i sentimenti.

E i sentimenti appartengono al mondo reale, il quale consiste appunto nel sentimento, e nei confini e modi di questo, lo spazio, la materia (1).

V'ha unità o più tosto identità fra il soggetto che intuisce l'ente possibile, e il soggetto che sente l'ente reale. Il soggetto dunque percepisce l'ente possibile realizzato nel sentimento che prova: cioè si persuade, che quell'ente che prima intuiva come possibile, sussiste anco nella sua realità.

Ecco in breve la dimostrazione del mondo esterno, che a lungo ho svolta nel *N. Saggio*, e in tutte le sue particolarità diffusa ed analizzata.

In questo riassunto della mia dimostrazione si parla de' sentimenti in generale, coll'ajuto de' quali il soggetto sensitivo-intellettivo si persuade di un mondo reale.

Vogliamo specificare questi sentimenti? Facilmente si fa questa specificazione.

Vi ha un sentimento dell'*Io*. Questo ci prova la realità dell'anima immediatamente.

V'ha un sentimento del proprio nostro corpo. Questo ci prova la realità del corpo nostro, con un argomento, in che l'idea dell'ente si trasforma in principio di causa.

V'ha un sentimento acquisito, che è modificazione del sentimento del corpo nostro. Questo ci prova la realità de' corpi esteriori al nostro, con una forma di argomentazione, in cui si fa uso dell'idea dell'ente sotto forma di principio di causa, e anco sotto forma di principio di sostanza.

Come si giustifica il principio di sostanza?

Con dimostrare, che negare la sua efficacia esterna, è un negare che l'ente sia possibile (2).

Come si giustifica il principio di causa?

---

(1) Ho già dimostrato, che lo spazio non è che un *modo* delle sensazioni, e la *materia* è formata da *spazio* e da *forza* sentita. Vedi *N. Saggio* Sez. V, c. XVI, e XXIV, art. VII.

(2) Sez. V, c. V.

Col provare, che negare la sua verità e il suo valore (esterno), è un negare che l'ente sia possibile (1).

A che si riducono adunque tutte queste dimostrazioni?

A quest'ultimo principio:

« L'ente è possibile »; che è ciò ch'io chiamo principio di cognizione.

Quelli che negano « la possibilità dell'ente », sono i soli pertanto che possano rifiutare il nostro ragionamento, il quale muove dal più cospicuo de' fatti, dal fatto per sè evidente, dal fatto solo evidente, e nell'ordine logico anteriore a tutti i fatti.

---

(1) Sez. V, c. v.

FINE.

INDICE

DEGLI AUTORI CITATI IN QUEST'OPERA

INDICE

LIBRO TERZO.

ERRATA	CORRIGE
Pag. 249 lin. 30 Chè niente meno	E niente meno
» 371 » 29 della cognizione della verità,	della cognizione, della verità,

N. B. *Il N. Saggio si cita secondo l'edizione di Roma* 1830.





